ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/331149851

Una historia sin fronteras – léxico de origen africano en Uruguay y Brasil

Book · January 2012

CITATION
1

READS
7,225

1 author:

Laura Alvarez López
Stockholm University

47 PUBLICATIONS **82** CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:

Project Portuguese in Africa View project

Project Language and ideas about Nordic Migrants in South America View project

All content following this page was uploaded by Laura Alvarez López on 16 February 2019.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

ACTA UNIVERSITATIS STOCKHOLMIENSIS
Romanica Stockholmiensia
30

Stockholm University

Una historia sin fronteras:
léxico de origen africano en Uruguay y Brasil

editado por

Laura Álvarez López y Magdalena Coll

This volume was made possible thanks to financial support provided by STINT (The Swedish Foundation for International Cooperation in research and Higher Education).

Una historia sin fronteras:
léxico de origen africano en Uruguay y Brasil
editado por Laura Álvarez López y Magdalena Coll

©The authors and Acta Universitatis Stockholmiensis 2012

ISSN 0557-2657
ISBN 978-91-86071-97-4
Front picture: © Arotxa
Printed in Sweden by US-AB, Stockholm 2012
Distributor: Stockholm University Library

Contenido

Introducción.....7
Laura Álvarez López , Magdalena Coll, Tania Alkmim

1. Uruguay, Historia y Afrodescendientes: apuntes tras una larga invisibilidad.....13
Alex Borucki

2. Lubolos, mandingas y otros "nombres de nación" de origen africano en Montevideo y Rio Grande do Sul.....35
Laura Álvarez López

3. Léxico de origen africano en el portugués de Brasil y en el español del Uruguay: historias de encuentros y desencuentros.....71
Tania Alkmim, Lilian do Rocio Borba, Magdalena Coll

4. Presencia de vocablos de origen africano en *El lenguaje del Río de la Plata*.....97
Amparo Fernández Guerra

5. Palabras de origen africano y representaciones literarias de afrodescendientes en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz.....119
Alejandra Rivero

6. Las letras de tango: evidencia de una sociedad multilingüe....141
Virginia Bertolotti

7. *Bomba, kanga, makamba* e outros africanismos lexicais no papiamentu: comparações com o português do Brasil e o espanhol uruguaio.....161
Thomas Johnen

Referências bibliográficas.....189

Anexo: africanismos de Pereda Valdés (1937, 1965) y Laguarda Trías (1969).....207

Introducción

Laura Álvarez López
Universidad de Estocolmo, Suecia

Magdalena Coll
Universidad de la República, Uruguay

Tania Alkmim
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Este libro trata de los aportes lingüísticos africanos como *batuque, quilombo* o *mandinga*, que forman parte del repertorio léxico de los hablantes de español actual del Río de la Plata y del portugués brasileño y pueden documentarse en manuscritos fechados desde el siglo XVIII e incluso en algunos del siglo XVII. Estas palabras no conocen fronteras lingüísticas; atraviesan el español y el portugués recorriendo diferentes caminos y trazando historias diferentes.

Los términos de origen africano en el español del Uruguay no han generado mayor interés en los investigadores locales. Dos son los autores pioneros que se dedicaron al tema del aporte léxico de origen africano en el español del Río de la Plata en el siglo XX. En el año 1937, Ildefonso Pereda Valdés publica *Los pueblos negros del Uruguay y la influencia africana en el habla rioplatense*, que contiene, entre las páginas 72 y 78, un *Vocabulario de palabras de origen africano en el habla rioplatense,* y en el año 1965 retoma este vocabulario en una publicación que incluye otros ensayos sobre la situación social y política de los afrodescendientes en Uruguay. La obra de Pereda Valdés servirá de base para el trabajo de Rolando Laguarda Trías (1969) sobre *afronegrismos* rioplatenses. Estos materiales constituyen el punto de partida de nuestras investigaciones, son las fuentes en las que abrevamos para comenzar a trabajar, son la excusa inicial para ahondar en caminos lingüísticos, lexicográficos e históricos que nos muestran el aporte africano al español y al portugués en el sur de América.

No desconocemos el hecho de que se trata de trabajos, publicados en Montevideo, que tienen su origen en autores de muy diferente formación. Pereda Valdés, quien nació en Tacuarembó en 1899 y murió en Montevideo

en 1996, era un abogado que se destacó por su poesía, ya en filas de la vanguardia ultraísta, ya en filas del negrismo, y por su labor ensayística. Escribió algunos trabajos sobre la vida de los esclavos africanos en el Río de la Plata, como ya hemos mencionado[1]. Su obra lexicográfica, aunque de nivel dispar y de etimologías algo osadas, es muy temprana en el tiempo en la región que nos ocupa y representa una referencia ineludible para todos aquellos interesados en el tema. En sus ensayos (1937 y 1965) recoge unas 40 palabras de origen africano, de uso en el habla rioplatense. Cabe destacar que no coinciden exactamente los términos que presenta en la década del 30 con los que presenta en la década del 60: por ejemplo, *bunda*, *catanga* y *zambomba* aparecen en 1937 pero no en 1965 y *benguela*, *luandas* y *minas* aparecen en esta última obra pero no en la primera. En cualquier caso, cabe destacar que Pereda Valdés basó su trabajo en las etimologías africanas que aparecen en la obra de Renato Mendonça (1933) y en el vocabulario de Daniel Granada (1889). No aporta información etimológica nueva y según Paulo de Carvalho Neto en Pereda Valdés:

> No se discute el origen de las mismas [las palabras]; está comprobado. Lo que sí es discutible es la existencia de dichas palabras en el Uruguay. ¿Cuándo, dónde y cómo fueron recogidas? Más bien surgieron de la imaginación de los investigadores, procedimiento hoy inajustable a la precisión científica (Paulo de Carvalho Neto 1965: 77).

El investigador brasileño entiende que Pereda Valdés no es sistemático a la hora de consultar las fuentes lexicográficas, o por lo menos, no lo es a la hora de explicitarlas. Sin embargo, Pereda Valdés ha hecho un aporte fundamental sobre fuentes de corte documental e histórico en el Río de la Plata, fuentes que le han permitido construir un vínculo entre la historia uruguaya y los africanos a través del tiempo.

El segundo autor, Laguarda Trías, quien nació en Montevideo en 1902 y murió en la misma ciudad en 1998[2], fue un investigador polifacético que se

---

[1] Pereda Valdés también escribió sobre, entre otras cosas, la condición de la población afrodescendiente libre y esclava, sobre el rol de los esclavos en la epopeya artiguista y realizó una antología de poesía negra americana (ver, además, Gortázar 2005 sobre la obra de este autor). En 1976 fue elegido miembro de número de la Academia Nacional de Letras del Uruguay (Visca 2001b).

[2] Integró numerosos institutos académicos a nivel nacional e internacional. Fue miembro de la Asociación de Amigos de la Arqueología, del Grupo de Estudios y Reconocimiento Geográfico del Uruguay, de la Academia Nacional de Letras y fue Miembro de Honor del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay. A nivel internacional perteneció a la Academia de Historia de la República Argentina así como a la Academia Nacional de Geografía de ese país, al Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a la Real Academia de la Historia de España, a la Real Sociedad Geográfica de Madrid, al Centro de Estudos da Marinha de Lisboa y a L´Academie d´Historie de Sciences de París. Por sus trabajos recibió, entre otros, la Orden del Infante Don Enrique en grado de Comendador por el Gobierno de Portugal así como el

destacó en áreas tan disímiles como la geografía, la cartografía histórica, la historia militar, la lexicografía y la etimología. De formación militar, tuvo una prolífica producción entre la que destacamos la recopilación de afronegrismos rioplatenses, ya mencionada. Se trata de un trabajo que analiza "falsos afronegrismos", "negrismos", "auténticos afronegrismos rioplatenses" y "voces que no tienen origen africano pero que fueron traídas desde el África por los negros esclavos e introducidas gracias a ellos, en el habla rioplatense" (Laguarda Trías 1969: 100-101). Además recoge palabras "españolas o indígenas americanas deformadas por la pronunciación bozalona de los negros […], voces híbridas que contienen a la vez elementos españoles o indígenas y afronegros; y finalmente, voces españolas o indígenas americanas que presentan sufijos afronegros" (Laguarda Trías 1969: 107-114)[3].

Las fuentes que usa Laguarda Trías son más amplias que las de Pereda Valdés. Además de las obras de Mendonça (1933) y Granada (1889), utilizadas por su antecesor, se basa en trabajos de corte lexicográfico, como el de Ortiz (1924), Raimundo (1933), Corominas (1954-1957), Segovia (1911) o Gobello y Payet (1959). Incluye trabajos sobre el español y el portugués y sobre diferentes variedades dialectales de dichas lenguas; también trabaja en base a obras que tratan temas como el habla rural, el lunfardo, los americanismos, etc. Además recurre a cronistas y relatos de época, a fuentes literarias, a investigaciones históricas y antropológicas y a la escasa "bibliografía acerca de los negros en el Río de la Plata", entre ellos, Vicente Rossi (1926) y Horacio Jorge Becco (1953). Laguarda Trías maneja una extensa gama de obras de referencia que le dan solidez a su trabajo.

Este volumen reúne una serie de estudios que tienen como objetivo analizar la presencia léxica africana, desde una mirada diacrónica y también sincrónica, con el fin de dar reconocimiento al aporte africano en la consolidación de las lenguas iberorrománicas en suelo americano. Para introducir la perspectiva histórica, el capítulo de Alex Borucki abre este libro y analiza la producción de conocimiento histórico sobre la colectividad afrouruguaya desde el período colonial hasta el presente. Borucki ofrece un panorama acerca de la escritura histórica sobre – y desde – la población de origen africano de Ildefonso Pereda Valdés y Lino Suarez Peña, quienes escribieron antes de la fundación de los centros de formación profesional en historia, al tiempo que analiza la historiografía surgida desde fines de la cuarta década del siglo XX hasta el presente, con especial énfasis en la primera década del siglo XXI.

Pereda Valdés (1937 y 1965) y Laguarda Trías (1965), como ya dijimos, funcionan como fuentes básicas para los seis capítulos de enfoque lingüístico

---

premio "Almirante Teixeira da Mota" en el concurso organizado por la Academia da Marinha de Lisboa. <http://www.um.edu.uy/docs/RLT3/index.htm (03/06/2010)>

[3] Laguarda Trías también escribió una vasta obra sobre temas geográficos, cartográficos, históricos y terminológicos, ver <http://www.um.edu.uy/docs/RLT3/index.htm (08/06/2012)>

de este libro, cuyos autores han tomado diferentes caminos para estudiar los aportes lingüísticos africanos a ambos lados de la frontera Uruguay-Brasil.

Laura Álvarez López elige para su análisis catorce supuestos etnónimos o gentilicios, también llamados en el ámbito de la trata de africanos esclavizados "nombres de nación" o "naciones africanas". Busca, entonces, responder en base a fuentes demográficas, históricas y lingüísticas a preguntas del tipo ¿Cuál era el peso demográfico de los diferentes grupos lingüísticos cuya presencia se puede confirmar en Montevideo y Rio Grande do Sul en el siglo XIX?, ¿Qué referencias geográficas y lingüísticas han contenido estos nombres de nación en español y en portugués – a nivel regional y en general?, ¿Cómo ha sido su evolución histórica?, ¿Qué se sabe sobre su uso actual?

Tania Alkmim, Lilian do Rocio Borba y Magdalena Coll se detienen en una serie de palabras de origen africano vigentes, con significados equivalentes, en el español del Uruguay así como en el portugués del Brasil, al tiempo que analizan voces usadas en ambas lenguas pero cuyos caminos semánticos se han distanciado. Abordan además algunos vocablos que después de haber caído en desuso tanto en el español del Uruguay como en el portugués de Brasil, atraviesan en la actualidad un proceso de recuperación. Presentan asimismo voces que tienen destinos diferentes de este lado del Atlántico, ya sea porque sobreviven en el español del Uruguay y no en el portugués de Brasil o porque se mantienen en Brasil pero no en Uruguay.

Amparo Fernández Guerra estudia algunas de las voces de origen africano que aparecen en el diccionario *El lenguaje del Río de la Plata*, obra prácticamente inédita, en gran parte manuscrita, realizada por Washington Pedro y Sergio Washington Bermúdez, entre 1890 y 1947 aproximadamente. La autora hace especial énfasis en los vocablos que el diccionario de los Bermúdez reconoce explícitamente como de origen africano y en las voces reconocidas por los Bermúdez como de origen afro pero de uso en Brasil. Fernández Guerra también presta particular atención a las discusiones que aparecen en algunas de estas entradas en las que los Bermúdez expresan sus opiniones personales, revisando el registro de ejemplos que se incluyen, así como las anotaciones que usan los autores.

Alejandra Rivero opta por trabajar con aquellas palabras de origen africano que aparecen en las obras literarias que se configuran como fundadoras de la novela histórica en el Uruguay, es decir, las cuatro novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz – *Ismael*, 1888; *Nativa*, 1890; *Grito de Gloria*, 1893 y *Lanza y Sable*, 1914. Rivero describe también la presencia afrodescendiente en estas obras, destacando a los personajes afros más importantes y las diferentes formas de tratamiento que utilizan los mismos para dirigirse a personajes de mayor autoridad.

Virginia Bertolotti releva el conjunto de voces recogidas por los lexicógrafos uruguayos ya mencionados en más de cuatro mil letras de tango, poemas lunfardos y milongas. El análisis realizado muestra que el aporte lingüístico africano a las letras de tango es vestigial, aunque algunos voca-

blos cuyo significado originario tiene que ver con la música o con el baile, desencadenan representaciones sobre los orígenes africanos de ese género musical.

Thomas Johnen también se basa en los glosarios ya citados pero se interesa por una geografía más lejana. Compara las palabras allí consignadas con aquellas que se dan en papiamentu, analizando además su uso con el que se da en el portugués de Brasil y el español del Uruguay en la actualidad. Encuentra convergencias y divergencias entre estas tres variedades lingüísticas e incluye etnónimos en su análisis. Presenta además algunos internacionalismos mundiales de origen africano que existen también en muchas otras lenguas.

En base al interés por el tema de los aportes lingüísticos africanos, hemos consolidado una red de investigadores que en el 2009, y con la financiación de STINT (The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education), se conformó en la red académica "Afro-Latin Linguistics Network", integrada por docentes de la Universidad de Estocolmo (Suecia), la Universidade Estadual de Campinas (Brasil) y la Universidad de la República (Uruguay). En el 2010, y nuevamente con el apoyo de STINT, nos hemos congregado para trabajar en nuestra línea de investigación "Afro-Latin Linguistics: language contact in intercultural settings" que nos permite trabajar coordinadamente durante tres años. Presentamos aquí parte de los resultados de nuestro trabajo.

1. Uruguay, Historia y Afrodescendientes: apuntes tras una larga invisibilidad

Alex Borucki
University of California, Irvine, Estados Unidos

Hacia inicios del siglo XXI parecía que la población negra había desaparecido de la historiografía uruguaya. La *Historia Contemporánea del Uruguay* de Caetano y Rilla (2005), tal vez el compendio de divulgación más importante, es ejemplo de este fenómeno. Si bien allí se menciona que Montevideo en 1791 fue designado como único puerto de entrada para el tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata, parece suponerse que los esclavos seguían hacia Buenos Aires o Perú, y no quedaba ninguno en la Banda Oriental, pues no se anotó ni una línea sobre la historia de los africanos y sus descendientes en Uruguay en esta publicación. Otro ejemplo es *Historia e historiadores en el Uruguay del Siglo XX* de Zubillaga (2002), quien si bien realiza un estudio de la desagregación del campo historiográfico local, no incluye como objetos ni sujetos del análisis histórico a los afrouruguayos[1]. Los estudios sobre los afrodescendientes no tendrían cabida en el tronco político, económico y social de la historiografía uruguaya.

No obstante, la primera década del siglo XXI evidencia el crecimiento de este campo de estudio en comparación con los últimos quince años del siglo pasado. Este artículo analiza la producción de conocimiento histórico sobre la colectividad afrouruguaya, un campo que abarca los tres siglos de historia uruguaya desde el período colonial hasta el presente[2]. En primer término, se ofrece un panorama acerca de la escritura histórica sobre – y desde – la po-

[1] Zubillaga menciona la obra de Pi Hugarte sobre los amerindios en Uruguay, pero sólo realiza una referencia tangencial a un estudio sobre esclavitud al señalar la labor de Petit Muñoz (Zubillaga 2002: 157-160). Ribeiro (1991) no incluyó a los amerindios ni los afrodescendientes como temas de la historia de la historiografía.

[2] Algunos de los enfoques presentados en este artículo surgieron de un trabajo previo sobre la historiografía rioplatense y riograndense en torno a esclavitud y afrodescendientes (Borucki, Chagas y Stalla 2005) y algunas partes fueron previamente publicadas en (Borucki 2006).

blación de origen africano de Ildefonso Pereda Valdés y Lino Suarez Peña, quienes escribieron antes de la fundación de los centros de formación profesional en historia. A continuación, se analiza la historiografía surgida desde fines de la década del 40 del siglo XX hasta el presente, con especial énfasis en la primera década del siglo XXI.

Orígenes de una reflexión: Ildefonso Pereda Valdés y Lino Suárez Peña

Los escritos de Pereda Valdés y Suárez Peña se enmarcan en la práctica historiográfica que signó a la producción de conocimiento histórico en Uruguay en la primera mitad del siglo XX. En esa época, los historiadores poseían cierta formación en profesiones liberales o en la práctica literaria, actividades que también se superponían a su participación en los partidos políticos. El campo historiográfico fue parcialmente modificado hacia las décadas del 40 y del 50 del siglo XX, cuando surgieron en Uruguay historiadores semiprofesionales que abordaron el pasado en pos de "rescatar" la identidad nacional, lo cual fue promovido desde el Estado. Tanto los primeros como los segundos fueron en gran parte abogados, la carrera universitaria por excelencia, quienes comúnmente estaban relacionados a instituciones públicas (liceos, museos, bibliotecas), que directa o indirectamente estaban vinculadas a la producción y difusión del conocimiento histórico (Zubillaga 2002: 147-151)[3].

Si bien la producción literaria de Pereda Valdés comenzó a difundirse en los años 20, sus investigaciones históricas pueden datarse hacia la década siguiente[4]. Estas últimas dieron su fruto en *Negros esclavos y negros libres,* libro que fuera subvencionado por el gobierno uruguayo en 1941. Aunque Pereda Valdés había publicado previamente *El negro rioplatense y otros ensayos* (1937) y *Línea de Color* (1938), el apoyo estatal a la edición de 1941 señala el clímax de la literatura *negrista* uruguaya, pues había adquirido el beneplácito estatal (Gortázar 2005). Al año siguiente, en 1942, se conmemoró el centenario de la abolición de la esclavitud promulgada por el gobierno de Fructuoso Rivera, del bando colorado. El gobierno del colorado Alfredo Baldomir impulsó esta propuesta como forma de exaltar las políticas hacia la emancipación emprendidas por la figura fundadora de su propio

[3] Este trabajo no analiza los estudios de Eduardo Acevedo, "padre" de la historiografía uruguaya, y de Francisco Bauzá, que anteceden al surgimiento de la literatura *negrista* y a la construcción del discurso sobre el "aporte africano" a la formación del Uruguay. Soy deudor del artículo de Gortázar (2005) sobre la comparación de Pereda Valdés y Suárez Peña.

[4] Poeta, ensayista y narrador, Pereda Valdés se doctoró en Derecho en la Universidad de la República. Se dedicó a la creación poética y al estudio del folklore uruguayo, a partir de lo cual se interesó por las expresiones culturales de los afrodescendientes, y de allí, por su historia.

partido. Las asociaciones de afrouruguayos participaban activamente en este tipo de conmemoraciones de mediados de siglo[5].

Pereda Valdés fue el primer investigador uruguayo que analizó las rutas del tráfico de esclavos y las formas de arribo de los africanos hacia Montevideo. Asimismo, expuso algunas variantes demográficas vinculadas al "cruzamiento de razas" y al proceso de pérdida y continuidad de las tradiciones africanas en Uruguay. Bajo ciertas perspectivas antropológicas, Pereda Valdés se interesó en rastrear los rasgos étnicos de los africanos que llegaron al territorio oriental, lo cual era central para estudiar la continuidad o desaparición de expresiones artísticas de ascendencia africana como el canto, la música y la danza. De este modo, empleó datos estadísticos de buques esclavistas que arribaron a Montevideo y los marcadores étnicos que figuraban en los padrones coloniales. Con estos materiales, Pereda Valdés confeccionó un mapa que ilustra las rutas del tráfico de esclavos desde África y Brasil hacia el Río de la Plata, el cual aún hoy es utilizado por los textos escolares uruguayos (Pereda Valdés 1965: 31).

Las formas de manumisión también fueron investigadas por Pereda Valdés, esto es, la compra de la libertad por los esclavos, la manumisión por parte de los amos y las levas militares de esclavos durante el final del régimen colonial, la revolución, la guerra de independencia con Brasil y finalmente durante la Guerra Grande. Pereda Valdés también expuso datos estadísticos de Montevideo que le permitieron realizar una comparación con Buenos Aires. De igual forma, la referencia a Brasil siempre se encuentra implícita o explícita en sus estudios. El aporte heurístico de Pereda Valdés fue imprescindible, pues presentó un extenso anexo documental con fuentes inéditas e incluso con documentos pertenecientes a colecciones privadas[6]. Asimismo, realizó una aproximación a los decretos y leyes que pautaron el proceso de abolición en Uruguay. La segunda parte de este libro de 1965, dedicada a los negros libres, se subtitula "Aporte del negro a nuestra formación nacional". Pereda Valdés engarzó los combates del período revolucionario con la participación de esclavos en los *batallones de morenos y pardos.* Finalmente, su reflexión se orientó al análisis de los trazos de cultura africana que los lectores podían percibir a través del folklore afrouruguayo. En ese sentido, el lector podía entender el *aporte* africano a la *formación nacional* a través de la participación de los esclavos en las guerras de independencia de

[5] Archivo General de la Nación, Colección Pivel Devoto, Caja 51, Carpeta 126, "114 Aniversario de la Abolición de la Esclavitud. Programa de Festejos realizados del 5 al 12 de diciembre de 1956".

[6] La primera referencia sobre los escritos de Jacinto Ventura de Molina, cuya significancia se menciona más adelante en este artículo, se encuentra en el anexo documental de Pereda Valdés. Esos manuscritos, que se hallaban en una colección privada, hoy están depositados en la Biblioteca Nacional en Montevideo.

Uruguay, y a través de la literatura criolla, la danza, la música, el carnaval y la etimología de ciertas palabras del español en el Río de la Plata[7].

La publicación del folleto *La raza negra en el Uruguay. Novela histórica de su paso por la esclavitud* de Suárez Peña (1933), se encuentra cronológicamente entre la producción inicial de Pereda Valdés y sus posteriores escritos históricos[8]. Suárez Peña fue uno de los impulsores de la revista afro-uruguaya *Nuestra Raza* (1917), cuya segunda época de publicación se prolongó desde 1933 hasta 1948[9]. El grupo editor de *Nuestra Raza* también generó un movimiento político en la comunidad negra, el *Partido Autónomo Negro* (PAN)[10].

Suárez Peña fue heredero intelectual de los grupos letrados negros que habían incursionado en el espacio público a través de los semanarios *La Conservación* (1872) y *El Progresista* (1873), precursores de la prensa negra de Montevideo (Gortázar 2005). La relevancia del ensayo de Suárez Peña radica en el trabajo de rescate de la memoria oral de ancianos de origen africano en Montevideo. Los últimos esclavos que llegaron a Montevideo directamente desde África lo hicieron a mediados de la década del 30 del siglo XIX, siendo en su mayoría niños menores de 13 años (Borucki 2009: 90). No es improbable que alguno sobreviviera hasta fines del siglo XIX. Aún hoy los apuntes de Suarez Peña son indispensables para la investigación sobre las salas de nación africanas[11]. No obstante, su ensayo constituye una reflexión sobre un pasado de esclavitud y abolición que estaba vivo en la memoria intergeneracional, no un escrito testimonial[12]. Tal vez, su trabajo

---

[7] "Desde los primeros albores de nuestra lucha por la independencia nacional, se encuentra unido el nombre de algún africano a las gestas heroicas [...] El destino de Artigas quiso que el primer hombre y el último que le acompañara en la brega, fueran ambos representantes de la raza de color […] Como se ve los negros aparecen en la escena de los primeros pasos de nuestra emancipación nacional" (Pereda Valdés 1965: 107).

[8] El manuscrito de 1924, titulado *Apuntes y datos referentes a la raza negra en los comienzos de su vida en esta parte del Plata*, se encuentra en el Museo Histórico Nacional, Archivo y Biblioteca Pablo Blanco Acevedo, Doc. 127.

[9] En septiembre de 1911 se comenzó a editar el periódico negro *La Verdad*, cuyo administrador fue Lino Suárez Peña (Rodríguez 2003). Ignacio Suárez Peña fue fundador de la Asociación Cultural y Social Uruguay Negro (ACSUN) en 1941, que permanece en funcionamiento en la actualidad.

[10] El PAN fue uno de los tres partidos políticos creados por afrodescendientes en América Latina; los otros dos fueron el Partido Independiente de Color (Cuba, 1908) y el partido llamado Frente Negra Brasileira (1930).

[11] En el Montevideo colonial, la población negra se organizó en asociaciones denominadas "naciones africanas" o "salas de nación". Estas representaban los espacios de sociabilidad predominantes entre la población de origen africano. En las salas de nación los afrodescendientes podían organizarse de la forma que así lo dispusiesen, aunque sufrieran la vigilancia y represión policial.

[12] Hace algunos años un autor argentino publicó el escrito de Suárez Peña con el confuso título de: *Un testimonio sobre la esclavitud en Montevideo. La memoria de Lino Suárez Peña* (Gallardo 1999). El título implica que Suárez Peña fue testigo del período esclavista y que su

fue el primer ensayo de reflexión histórica producido por un afrouruguayo sobre la esclavitud y la sociabilidad de los afrodescendientes. El tráfico de esclavos y la esclavitud constituyen el centro de su narración:

> Fue una infamia, un crimen de lesa humanidad, el considerar como degenerada a la raza negra por el color de su piel, para parangonar poco a poco sus individuos a una especie de animales destinados a la ruda labor del campo, ni mas ni menos que si se tratara de ganado mular (Suárez Peña 1933: 6).

Es interesante notar el final de la frase, en donde Suárez se refiere al trabajo rural en lugar de la labor doméstica urbana como foco del trabajo esclavo en Uruguay. Durante el siglo XX, la mayor parte de la historiografía uruguaya identificó a la población negra con la servidumbre doméstica. De este modo, se estudió al esclavo en el medio urbano, olvidando su participación en la economía y sociedad de campaña. En cambio, Suárez Peña mencionó fundamentalmente el trabajo rural antes que el servicio doméstico a la hora de explicar el motor que impulsó la llegada de africanos esclavizados al Uruguay.

Suárez Peña dedicó las últimas siete páginas de su escrito a las salas de nación africanas, su organización, sus festividades y sus ritos fúnebres, lo cual revela el temprano asociacionismo étnico africano. Si bien había una veintena de estos grupos a mediados del siglo XIX, Suárez Peña sólo menciona la media docena que sobrevivió hacia fines de siglo. Estos grupos cambiaron sus características al transformarse en clubes sociales hacia fines del siglo XIX, dejando de lado su impronta africana fundacional al transformarse en asociaciones civiles de cuño liberal. Suárez Peña no sólo ilustra la vida material de esas sociedades, sino también la relación entre los objetos y los sujetos, entre los reyes de las salas de nación, las reliquias que conservaban y la memoria como comunidad que estos grupos mantenían (Suárez Peña 1933: 23).

Mientras que Pereda Valdés se nutrió básicamente de fuentes escritas, Suárez Peña recurrió a la memoria de afrouruguayos. Ambos escritos son historiografía en tanto intentan producir una visión definida sobre el pasado. Como señala Gortázar (2005), ambos autores comparten un mismo marco cronológico en torno al relato nacional, la valoración positiva de la nación como otorgante de la libertad (en oposición al coloniaje caracterizado por la esclavitud) y la mirada sobre la función del letrado – ya fuera blanco como Pereda Valdés o negro como Suárez Peña – que debía desentrañar el "aporte africano" a la formación nacional. Ambos autores surgieron en un período en que la investigación histórica se superponía al discurso literario – en tanto el

---

memoria fue la fuente histórica de sus escritos. La confusión no terminó allí. El arqueólogo argentino Daniel Schávelzon utilizó el ensayo de Suárez Peña en su obra *Buenos Aires Negra,* señalando que se trataba de las memorias escritas por un "ex esclavo" de Montevideo (Schávelzon 2003: 75 y 142).

propio Pereda Valdés formaba parte del campo literario. Esto último no contradice la caracterización del discurso de Pereda Valdés como hegemónico, en tanto recibió apoyo estatal y difusión, y el de Suárez Peña como subalterno, pues tuvo una difusión limitada entre los sectores letrados negros. Ambos ensayos históricos están cargados de subjetividad y objetividad, aunque uno se presente como visión hegemónica y el otro como la mirada de un grupo subalterno.

Otro ejemplo del recorte nacionalista sobre el "aporte africano", pero con un tono despectivo hacia la comunidad negra, lo constituyen los cuatro artículos de Homero Martínez Montero publicados por la *Revista Nacional* entre 1940 y 1942. El autor empleó fuentes administrativas, judiciales, militares y prensa escrita que le permitieron ilustrar algunas características del tráfico, la esclavitud y la abolición. A pesar de realizar una extensa descripción de las labores realizadas por esclavos y negros libres, Martínez Montero concluyó que el trabajo esclavo era secundario en la economía oriental. Su relato reduce a los esclavos a condición de victimas de sus amos. Martínez Montero señaló que las expresiones artísticas de origen africano eran la "exteriorización elemental de un arte más imitativo que espiritual, correspondiente con un precario desarrollo de las superiores facultades psíquicas" (Martínez Montero 1942: 423). A pesar de estos apuntes racistas, su trabajo fue uno de los primeros intentos de compendiar la historia de la esclavitud e integrarla a la historia del Uruguay.

Los avances y retrocesos de la historiografía, 1940-2000

La creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1945) y del Instituto de Profesores "Artigas" (1949) promovieron nuevas formas de hacer historia, que fueron tanto controversiales como científicas, y tuvieron gran impacto durante los años 60. Los equipos de trabajo caracterizaron la práctica historiográfica durante este período, pues posibilitaron el abordaje de grandes proyectos de investigación sobre nuevas temáticas y conjugaron documentación diversa a partir de objetivos que tendían hacia la democratización de la historia (Zubillaga 2002: 153-155).

Uno de los antecedentes de la enseñanza de la Historia en la Universidad de la República fue el curso de Derecho Indiano de la Facultad de Derecho, que desde 1935 estuvo a cargo de Eugenio Petit Muñoz. La condición jurídica de los esclavos en la Banda Oriental durante el período colonial fue uno de los temas de estudio de ese seminario (Zubillaga 2002: 155-160)[13]. Como

[13] Eugenio Petit Muñoz fue docente de larga trayectoria en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, luego Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Humanidades y Ciencias, y también miembro fundador del Frente Amplio en 1971.

resultado de una labor de más de diez años, Petit Muñoz y un grupo de jóvenes investigadores examinaron las medidas promulgadas por el poder colonial, así como las condiciones jurídicas y socio-económicas que organizaron la vida de los esclavos y libertos. La obra de Petit Muñoz fue el primer esfuerzo por recopilar fuentes judiciales sobre la esclavitud, lo cual dio forma a un estudio detallado que se distanciaba de la mera reiteración de las leyes coloniales sobre la manumisión, para aproximarse a las prácticas establecidas en la sociedad rioplatense[14]. Esta obra organizó en un mismo corpus las medidas legislativas, políticas y policiales sobre los esclavos en la Banda Oriental y ofreció ejemplos de su aplicación en la sociedad colonial (Petit Muñoz *et al.* 1947).

Otro equipo de investigación, integrado por Lucía Sala, Nelson de la Torre y Julio Rodríguez, fue el primero en señalar la importancia del trabajo esclavo en la economía rural de la Banda Oriental en el período colonial, integrando este factor a una explicación general de la sociedad en clave marxista (Sala *et al*. 1968)[15]. Es probable que el interés académico de estos autores por la esclavitud, tanto en el medio rural como en el urbano, haya sido promovido por el influjo formador de Petit Muñoz. El trabajo de este equipo se inicia con una aproximación al poblamiento de la Banda Oriental, para luego analizar la estructura económica local y la formación de capitales. Luego se analiza la producción y la estructuración de clases. El capítulo dedicado a los "trabajadores de la ciudad y el campo" se inicia con un análisis del papel de los esclavos en la sociedad colonial para luego continuar con un estudio sobre el trabajo libre. Estos investigadores integraron al esclavo y su trabajo en la economía rural y urbana de la Banda Oriental, subrayando su rol para el desarrollo del comercio, la construcción y la producción.

Los reclamos sociales que promovieron el surgimiento de nuevas interpretaciones sobre la historia del Uruguay también demandaron nuevos productos historiográficos en los años 60. Esto permitió la difusión de trabajos de divulgación general en forma de fascículos coleccionables tales como la *Enciclopedia Uruguaya* publicada por Arca. Beraza (1968) fue el responsable de uno de estos fascículos centrado en la esclavitud, que sintetizó la mayor parte de bibliografía producida hasta el momento. Beraza continuó con el enfoque nacionalista sobre el "aporte africano" al repasar la historia nacional a través de la participación de los negros esclavos y libres durante el período artiguista.

---

[14] En esa misma época Carlos Ferrés publicó un trabajo dedicado al sistema judicial del período colonial, en donde estudió en varias ocasiones casos protagonizados por esclavos (Ferrés 1944).

[15] Este equipo de historiadores de filiación comunista, integrado por Lucía Sala, Julio Rodríguez y Nelson de la Torre, publicó entre 1967 y 1972 una serie de investigaciones sobre los períodos colonial y artiguista de alto impacto en aquel momento a través de la Editorial Pueblos Unidos. Formados en el Instituto de Profesores Artigas, Petit Muñoz constituía su nexo con la Facultad de Humanidades y Ciencias.

Los debates de la historiografía norteamericana sobre estos temas impulsaron algunas publicaciones aisladas. La antropóloga afronorteamericana Diggs (1951) repasó los estudios rioplatenses de la primera mitad del siglo veinte sobre esclavitud para realizar un artículo bibliográfico. Se debe notar que Diggs estuvo en el Río de la Plata y sus opiniones sobre Uruguay provocaron un debate en las organizaciones afrouruguayas (Andrews 2010a).

En 1965, Carlos Rama participó de un evento organizado por el latinoamericanista sueco Magnus Mörner en la Universidad de Columbia (New York). De esta experiencia resultó una publicación en Uruguay y otra en Estados Unidos (Rama 1967, 1970). Allí Rama traza un recorrido en donde los afrouruguayos habrían "pasado" de una sociedad de castas a una sociedad de clases sin mayor dificultad en la segunda mitad del siglo XIX, un período a medio camino entre la abolición de la esclavitud y la llegada de la inmigración masiva europea. Este trabajo presenta una tesis atractiva pero carente de investigación primaria de fuentes, pues se limita a seleccionar una bibliografía que ilustra su posición. Más allá de algún título aislado (Williams 1987), cabe rescatar las investigaciones de Peter Blanchard y particularmente de George Reid Andrews, cuyos trabajos sobre Uruguay serán objeto de análisis del siguiente apartado.

Durante la dictadura uruguaya (1973-1984) se cerraron a la investigación los ámbitos de formación historiográfica, así como resurgieron las formas más anquilosadas de hacer historia en esos espacios ocupados por interventores civiles o militares[16]. Esta forma de hacer historia tradicional se engarzó al proyecto del gobierno dictatorial para la construcción de la "identidad oriental" a través de la conmemoración en 1975 del "Año de la Orientalidad" (Zubillaga 2002: 270). La Comisión que organizó tales festejos editó el trabajo de Isola (1975), estudiante y docente de la intervenida Facultad de Humanidades y Ciencias. La obra rescata decretos y leyes vinculados a la esclavitud y su abolición, pero carece de análisis teórico o regional, casi limitándose a la exposición de documentos, así como a reproducir de modo casi textual las conclusiones – a veces erróneas – de la bibliografía anterior.

Desde la reinstauración de la democracia y hasta fines de la década del 90, sólo esfuerzos aislados quebraron el desinterés general de los investigadores sobre la temática afrodescendiente en Uruguay. En 1995, las *Jornadas Interescuelas de Historia* – que normalmente se celebran en Argentina – se realizaron en Montevideo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). En ese marco, las historiadoras argentinas Marta Goldberg y Silvia Mallo organizaron el simposio "Población negro-esclava en el espacio del Virreinato del Río de la Plata, 1750-1850", al cual no se presentó ninguna ponencia uruguaya. Al año siguiente se realizó el *Seminario Sociedad y Cultura en el Montevideo Colonial*, organizado por el Centro de Estu-

[16] Los investigadores que permanecieron en Uruguay se vincularon básicamente a los Centros Privados de investigación, como el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH).

dios Interdisciplinarios Uruguayos (de la FHCE). En ese evento no hubo ninguna mesa dedicada a la esclavitud. Sólo Demasi (1997) presentó un trabajo sobre esclavitud que figuró en un simposio sobre la familia. Ambas instancias evidencian que en el período 1985-1995 no hubo investigaciones históricas de largo aliento en la Universidad de la República, ni en otros centros académicos, sobre esclavitud o afrodescendientes. Otros temas concitaron la atención de los historiadores en esa época, pues la producción historiográfica y la desagregación temática crecieron notablemente en ese mismo período (Zubillaga 2002: 291-321).

La investigación sobre los afrodescendientes en la campaña o en la historia rural fue casi nula durante esos años. Algunos autores del interior intentaron estudiar la esclavitud cuando realizaron investigaciones sobre sus localidades. María Díaz de Guerra presentó una publicación que compiló fuentes judiciales, parroquiales, policiales y de la prensa, relativas a los esclavos en Maldonado (Díaz de Guerra 1983). La revista *Hoy es Historia* divulgó trabajos realizados en el interior, que no obstante en su mayoría transplantaron la bibliografía producida en Montevideo a la realidad de cada comunidad (Lockhart 1986; Ruiz 1993).

Sólo tres casos alteran este panorama de retroceso de los estudios académicos sobre afrodescendientes en Uruguay. Ernesto Campagna realizó un trabajo de demografía histórica hacia fines de los ochenta, en el marco de sus estudios de postgrado, a partir de comparar datos demográficos de la población negra en Buenos Aires y Montevideo desde fines del período colonial hasta mediados del siglo XIX. Mientras que para la primera ciudad utilizó fuentes éditas, para la segunda empleó los padrones de población producidos hasta 1829. De este modo, realizó un análisis del crecimiento y disminución de la población negra montevideana (Campagna 1989).

Los trabajos de Aníbal Barrios Pintos sobre la fundación de pueblos en la Banda Oriental siempre hicieron mención a la presencia de población negra[17]. En 1996, Barrios Pintos integró el proyecto *Historias de la vida privada en el Uruguay* con un artículo sobre la esclavitud. Barrios Pintos empleó un conocido caso judicial, el asesinato de Celedonia Wich a manos de dos de sus esclavas en 1824, quienes fueron las únicas mujeres ejecutadas por la justicia en la historia del Uruguay[18]. El autor empleó fuentes judiciales para rescatar aspectos de la vida privada de los esclavos. Barrios Pintos adscribe a una opinión, instaurada desde los tiempos de la esclavitud, que diferencia a Uruguay de Brasil en lo relativo al trato hacia los esclavos, quienes habrían

[17] Aunque Barrios Pintos nunca se dedicó a la docencia o investigación en historia en la Universidad de la República o en el Instituto de Profesores Artigas, durante 50 años trabajó como investigador en historia y fue reconocido por sus pares como un profesional de esa disciplina (Reali 1999).

[18] El caso fue posteriormente novelado por Susana Cabrera en *Las esclavas del Rincón* (2001).

estado mejor alimentados y habrían gozado de mayor libertad en Uruguay (Barrios Pintos 1996).

Finalmente, Demasi (1997) estudió la temática esclava también desde las fuentes judiciales y de la vida privada, a través de tres historias protagonizadas por esclavas para analizar las diferencias entre la condición jurídica y la práctica social instaurada sobre los esclavos. Igualmente, Demasi señaló los matices que en la sociedad colonial había sobre los malos tratos, y la dicotomía entre el derecho de propiedad y el de libertad, que se evidenciaba a través de documentos tales como las papeletas de venta.

El discurso tradicional sobre el "aporte africano" a la formación del Uruguay continuó vigente hacia fines del siglo XX particularmente a través de publicaciones sobre el folklore afrouruguayo. Este enfoque está presente en la obra de Tomás Olivera y Juan A. Varese, quienes se orientaron a la "defensa e ilustración de las raíces africanas de nuestra cultura nacional" (Olivera y Varese 2000: 84). En ese trabajo, los autores ubican la génesis del Desfile de Llamadas en la fiesta del Día de Reyes[19]. La obra ofrece la reproducción de artículos de prensa referidos al candombe, que fueron publicados en Montevideo entre 1853 y 1903. Sin embargo, los autores terminan por reiterar alguna de las conclusiones de Lauro Ayestarán sobre el tema[20].

La obra de Ayestarán ha sido confrontada y continuada por el musicólogo Gustavo Goldman en torno al candombe (2003) y a la genealogía y cronología de cómo y cuando los ritmos africanos y europeos en el marco de las salas de nación africanas, los clubes, las academias de baile y las comparsas de carnaval dieron lugar al tango rioplatense. Goldman considera que en las sociedades de negros de Montevideo se desarrolló un género musical y danzario denominado tango poco antes de 1870, que tuvo algunas "coincidencias inocultables" con el tango rioplatense surgido en la última década del siglo XIX (Goldman 2008: 188). Asimismo, Goldman detalla que la prensa negra de Buenos Aires y Montevideo daba cuenta de los sucesos en la otra orilla y constituían el nexo de una comunidad negra verdaderamente rioplatense. Asimismo esa comunidad era un agente activo en el medio de donde emergió lo que se conocía entonces por tango. El estudio de cómo la prensa negra montevideana reflexionó sobre la diáspora africana en Buenos Aires, Brasil, Estados Unidos y África fue retomado posteriormente por Reid Andrews (2010a).

---

[19] "Las Llamadas", el desfile de comparsas de candombe por los barrios Sur y Palermo, fue instituido por la Intendencia de Montevideo en 1956, como forma de conservar en un sentido esencialista las características del candombe y separarlo de otras expresiones culturales propias del Carnaval. No obstante, el candombe y el carnaval quedaron desde ese momento asociados como una fiesta popular inseparable.

[20] Ayestarán, que fue pionero de la musicología en Uruguay, estudió la cultura de origen africano y estableció una cronología histórica del candombe, sus notaciones musicales y coreografía (Ayestarán 1953).

En los años 90, la historiografía uruguaya parecía totalmente desinteresada por los afrodescendientes. En esa época, el movimiento negro uruguayo fue el mayor actor en la revitalización del discurso del "aporte africano" a la formación nacional, así como el mayor responsable de la producción de conocimiento histórico sobre los afrodescendientes. Las Organizaciones Mundo Afro surgieron en 1988 como resultado de las nuevas demandas del movimiento negro uruguayo y de la apertura democrática[21]. Además de denunciar en forma eficaz el racismo, esta ONG se propuso revertir la invisibilidad histórica de los afrodescendientes mediante la generación de un discurso alternativo que posibilitara reparaciones y acciones afirmativas hacia la comunidad afro (Machado 2004: 86-93). También se propuso romper "con el discurso oficial e histórico" sobre la población negra, estableciendo el rescate de "episodios históricos" desde la perspectiva "de los descendientes". Esta organización promovía la revisión de la historia sobre la presencia africana en Uruguay y su uso político. La exaltación del "aporte africano" a la nación, realizada con el estilo de la historiografía de principios de siglo XX, pero con las urgencias políticas de fin de siglo, se abrió paso en la década del 90.

Un exponente de este enfoque es el libro *Ansina me llaman, Ansina soy...,* del "Equipo Interdisciplinario de Rescate de la Memoria de Ansina". Este equipo se propuso revisar la historia de Ansina, la figura afrodescendiente más notoria de la revolución artiguista para la actualidad, cuya identidad y sus supuestos escritos son objeto de una polémica historiográfica y literaria hasta el presente (Equipo interdisciplinario de rescate de la memoria de Ansina 1996)[22].

Sin las estridencias ni la falta de rigurosidad del trabajo antes mencionado, debemos señalar la obra de Oscar Montaño como la mayor impulsora de la historiografía afrouruguaya a fines de la década del 90[23]. En *Umkhonto. Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay* (1997), la nación es el centro de la narración histórica, a partir de la deuda que ésta mantendría con la población negra. El libro, que se centra en el período 1770-1820, expone una variedad de temas: el tráfico de esclavos, el trabajo,

---

[21] Esta organización nació de militantes afro vinculados a ACSUN al menos desde 1984, algunos de ellos exiliados políticos durante la dictadura, que comenzaron a publicar la revista *Mundo Afro* en 1988, tras lo cual fundaron la ONG con el mismo nombre (Ferreira 2003: 7).

[22] El prólogo de Danilo Antón, dirigido hacia lo que él llama la historia oficial, versa así: "A los señores eruditos les pido recuerden como fue en realidad la historia de Don Joaquín Lenzina, negro, fue fundador de la literatura oriental y padre de la patria vieja. […] En vuestros próximos libros, traten de no olvidarlo nuevamente…" (Equipo interdisciplinario de rescate de la memoria de Ansina 1996: 12). Gortázar (2003) analizó el perfil literario e historiográfico de esta polémica.

[23] Montaño fue militante de Mundo Afro en la década del 90, en donde realizó investigación y docencia en historia. En ese tiempo, cuando además fue estudiante de historia de la FHCE, probablemente fue el único investigador en realizar estudios históricos serios de largo aliento sobre la esclavitud y los afrodescendientes. Desde 1996 hasta 2000, fue co-conductor del programa radial "Raíces Negras", dedicado a la difusión de la cultura afrouruguaya.

la relación amo-esclavo, los batallones de morenos y pardos, las salas de nación, entre otros. El autor confronta cabalmente la opinión de que las relaciones esclavistas tenían visos de humanidad y cordialidad en Uruguay. Montaño realizó una cuidada presentación de fuentes inéditas, que no obstante constituyen una carga para la narración, que está interrumpida por grandes párrafos de reproducción documental.

En su segundo trabajo, Montaño (2001) se extendió hasta la tercera década del siglo XIX. Esta obra se limitó casi exclusivamente a la reproducción de fuentes inéditas (artículos de prensa y partidas de bautismo), sobre las que el autor volcó los valores morales y la ética del presente. También realizó referencias a personajes y episodios concretos protagonizados por afrodescendientes para resaltar su papel en la historia uruguaya. A estos trabajos Montaño agregó una introducción sobre la historia de África en *Historia Afrouruguaya* (2008a) y profundizó su estudio sobre los pueblos africanos llegados a Montevideo con las fuentes producidas en la capital uruguaya y Trinidad.

En la década del 90, los primeros trabajos sobre historia oral de los afrouruguayos fueron realizados por la antropóloga Teresa Porzecanski y la activista y artista Beatriz Santos. Las autoras recabaron historias de vida de personalidades señeras de la colectividad afrouruguaya del siglo XX (Porzecanski y Santos 1994). Este trabajo es fundamental para entender la historia reciente de los afrouruguayos, que a veces pasa a un segundo plano en comparación con el volumen de estudios sobre la esclavitud.

Renacimiento de estudios sobre afrodescendientes, 2000-2010

El movimiento afrouruguayo expuso en la opinión pública casos de racismo, los llevó a la justicia, así como presentó denuncias en organismos internacionales, todo lo cual contribuyó a una mayor visibilidad de la población afrouruguaya a fines de los años 90. El líder histórico de Organizaciones Mundo Afro, Romero Rodríguez, publicó sobre esta experiencia de integrar el racismo a la discusión sobre derechos humanos en Uruguay (2003), así como presentó una narrativa histórica del movimiento afrouruguayo desde sus inicios hasta fines del siglo XX (2006). Esta última publicación resulta imprescindible para comprender la genealogía del movimiento asociativo y su relación con el poder político.

A partir de las denuncias del movimiento negro es que los organismos internacionales y algunas entidades gubernamentales ofrecieron espacios para el debate sobre racismo, equidad y el respeto a la diversidad, lo cual a su vez promovió la discusión académica y la divulgación de estos temas. En el año 2000, el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (de la FHCE) organizó el Seminario *Grupos Minoritarios en el Uruguay*, una reunión de

investigadores y actores sociales interesados en poblaciones catalogadas como minoritarias en Uruguay, tales como indígenas, afrodescendientes, valdenses y homosexuales, entre otros.

A partir del año 2000 se han desarrollado varias vertientes de investigación histórica universitaria de largo aliento sobre esclavitud y afrodescendientes. Arturo Bentancur y Fernando Aparicio han examinado las relaciones amo-esclavo hacia fines del período colonial y durante la ocupación luso-brasileña a través de inventarios, testamentos, cartas de libertad y registros parroquiales. En ese marco, Bentancur ha establecido una tipología sobre la organización de la familia esclava y liberta en el Montevideo colonial. Allí examinó de forma cuantitativa y cualitativa un importante número de expedientes matrimoniales producidos durante más de veinte años. Su estudio sobre la manumisión y sobre las dinámicas de género que se dan en la misma muestra patrones similares a otras ciudades coloniales latinoamericanas. La Tabla 1 resume los datos de Bentancur, en donde la categoría "Libertades gratis" describe que la libertad fue concedida sin contrapartida monetaria, aunque se podía establecer algún tipo de servicio a posteriori que favoreciera a los amos. La categoría "Libertades compradas" designa manumisiones compradas por los esclavos o por parte de terceros.

Años	Libertades gratis		Libertades compradas		Total
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	
1790-1799	31	23	34	17	105
1800-1809	63	68	125	58	314
1810-1820	102	110	71	39	322
Total	196	201	230	114	741
Porcentaje	26,5	27,1	31,0	15,4	100
Total	53,6		46,4		100

Tabla 1 Manumisión de esclavos de acuerdo a género, 1790-1820. Fuente: Bentancur y Aparicio (2006: 115-141)[24].

Mientras que las cifras de libertades concedidas por los amos y compradas por los esclavos son similares, es necesario notar que en la primera de estas categorías los amos también pidieron a los esclavos que realizaran tareas adicionales, o que mantuvieran cierto tipo de servicio, en 178 casos (44,8 %) de las libertades gratis. En esas instancias, los amos pretendían acceder al trabajo de los libertos por cierto tiempo. De este modo, los propietarios sólo

[24] Los registros notariales del año 1816 están perdidos, por lo que se agrega el año 1820 para completar la década. Asimismo, las manumisiones ordenadas por autoridades civiles o militares no están incluidas.

concedieron la libertad a sus esclavos sin ninguna condición en tan sólo 29,5 % de todas las manumisiones de este período. Si bien los amos concedieron la libertad a hombres y mujeres esclavizadas en forma similar, debemos notar que era más común que las esclavas compraran su libertad (o esta libertad fuera comprada por otros) que en el caso de los esclavos. Las esclavas podían vender su trabajo a terceros en la ciudad, así como vender mercadería en las calles, y así ahorrar dinero para su manumisión. Asimismo, cuando una pareja esclava acumulaba dinero para liberar a uno de sus miembros, generalmente la mujer obtenía la libertad primero pues así sus hijos nacerían libres.

Bentancur y Aparicio también listaron que mujeres negras libres eran propietarias de 26 esclavos, y que sólo 9 esclavos fueron propiedad de negros libres, lo cual nuevamente evidencia la mayor capacidad de las mujeres afrodescendientes (en comparación con los negros libres) de acumular dinero hacia fines del período colonial. Durante la ocupación luso-brasileña el ritmo de manumisiones de esclavos no descendió en Montevideo, sino que aumento a 558 entre 1821 y 1829: 270 manumisiones fueron gratis y 288 compradas por esclavos o por terceros (Bentancur y Aparicio 2006: 9, 229). Es necesario notar que estas cifras no incluyen las manumisiones ordenadas por autoridades civiles o militares, que aumentaron notablemente durante la revolución artiguista en la Banda Oriental y en los años de la guerra contra Brasil (1825-1828).

Si bien es difícil estimar la cantidad de esclavos que fugó del Montevideo españolista hacia el ejercito porteño o el artiguista en los sucesivos sitios entre 1811 y 1815, el gobierno artiguista de la Banda Oriental liberó e incorporó a sus filas a más de 600 esclavos tan sólo en 1816 para defender la provincia de la invasión luso-brasileña. Esa cifra, que no incluye a las mujeres que se unieron al campamento artiguista, es superior a todas las manumisiones individuales antes mencionadas para la década del 20 del siglo XIX, lo cual evidencia el amplio carácter liberador que la guerra y revolución tuvo para los esclavos.

Frega (2004) desarrolla tanto este punto como otros vinculados a la experiencia de la guerra en su investigación sobre los esclavos durante el gobierno artiguista de la Provincia Oriental, que se enmarca en su estudio sobre el artiguismo en el Río de la Plata. Frega examinó la participación de los esclavos en la guerra y en el nuevo orden social propuesto por el artiguismo. La liberación de los esclavos incorporados en los batallones constituía un avance en el proceso de abolición, en el cual chocaban los derechos de propiedad, de libertad y los requerimientos militares de los bandos en conflicto. Frega comparó el escenario en la Provincia Oriental con otras situaciones regionales, en pos de escapar al recorte nacionalista que ha caracterizado a este tema. Igualmente, intentó echar luz sobre las subjetividades de los esclavos y negros libres, quienes aprovecharon los vaivenes políticos de los

tiempos de guerra y revolución para desarrollar estrategias tendientes a obtener la libertad.

Mientras que los trabajos de Bentancur y Aparicio y en menor medida Frega se centraron en Montevideo, mi investigación junto a Karla Chagas y Natalia Stalla examinó la historia de los afrodescendientes en la frontera uruguayo-brasileña (2004). La primera parte de ese estudio se dedicó al proceso de abolición, pues de ese tema poco se sabía más allá de las fechas, lo cual de por sí era materia de debate[25]. Allí se estudió los conflictos entre amos, esclavos y el poder político en torno a la abolición y la militarización de los esclavos. Esa sección finaliza con el análisis de cómo se frenaron las medidas abolicionistas en las comunidades próximas a la frontera uruguayo-brasileña con la creación de una legalidad de excepción que amparó a los propietarios brasileños en torno a la continuidad de relaciones esclavistas.

La segunda parte aporta una nueva mirada sobre la situación de los esclavos y negros libres en la campaña oriental. En primer término se demuestra en términos demográficos la existencia de población esclava en las jurisdicciones de Rocha, Minas, Cerro Largo y Tacuarembó entre los años 1830 y 1850. A continuación, se echó luz sobre las labores que esclavos y negros libres, tanto hombres como mujeres, realizaban en la economía y sociedad de campaña, en las haciendas y labranzas. Este estudio además incorpora apuntes sobre las relaciones amo-esclavo, la vida material y la sociabilidad de los afrodescendientes en la campaña, así como evidencia el surgimiento de medidas de disciplinamiento y regulación de la fuerza laboral como consecuencia de la abolición (Borucki *et al*. 2004).

Mientras que la labor de investigación de Chagas y Stalla continuó en la frontera pero se orientó hacia la historia reciente, la mía se movió hacia Montevideo pero continuando en el período de la temprana independencia. Chagas y Stalla (2009) realizaron el primer trabajo de historia oral sobre los afrouruguayos de la frontera, centrando su investigación en las décadas del 40 y del 50 del siglo XX. Allí señalan que si bien este período es percibido por los uruguayos como de gran bienestar, los afrouruguayos – en especial aquellos localizados fuera de la capital – continuaron viviendo situaciones de pobreza, falta de ingresos, así como la falta de acceso a servicios básicos como la educación y el saneamiento. Las autoras develan episodios de discriminación en los espacios públicos, así como analizan el caso más notorio

[25] El análisis de la abolición de la esclavitud fue ideologizado por historiadores vinculados a los partidos blancos y colorados, quienes centraban la discusión en su aspecto legal para atribuir a su partido el logro de la abolición. En 1996, Jorge Pelfort se enfrentó a la historiografía que adjudicaba la abolición al Partido Colorado. Con una metodología anquilosada, Pelfort reivindicó el accionar de Manuel Oribe respecto a la abolición. Su trabajo se basó en documentación administrativa y judicial del Gobierno del Cerrito, la mayor parte de la cual había sido previamente publicada (Pelfort 1996). Dos años después, y durante una campaña electoral, Enrique Mena Segarra evocaba la "posición absolutamente intachable" del Partido Nacional ante la esclavitud (*El País*, Montevideo, Tercera Sección, 01/11/1998, página 6).

de la época, el de la maestra Adelia Silva de Sosa, oriunda de Artigas, a través de la entrevista a su hija. A modo de foto-reportaje que incluye los retratos de los entrevistados, este trabajo también provee valiosa evidencia visual –en varios casos aportada por los entrevistados– sobre la vida material durante esas décadas.

Por otra parte, mi trabajo sobre el abolicionismo y el tráfico de esclavos (2009) ofrece una nueva mirada sobre la continuación de la trata en Montevideo tras la independencia uruguaya. Si bien los discursos en la prensa montevideana de la tercera década del siglo XIX reflejaban los compromisos con la libertad e igualad generados durante la revolución en el Río de la Plata, la trata de esclavos resurgió a través de una operación coordinada por traficantes de esclavos en Rio de Janeiro, Luanda, Mozambique y Montevideo, quienes introdujeron esclavos bajo el disfraz de "colonos africanos". En verdad, los "colonos africanos" de Montevideo no sólo fueron la última generación de esclavos que arribó al Uruguay directamente desde África, sino tal vez los últimos africanos esclavizados llegados a la América continental española. El nuevo discurso esclavista fundamentaba el tráfico con conceptos tales como progreso, industrialización y falta de mano de obra, propios del utilitarismo liberal, lo cual evidencia los lazos entre esclavitud y capitalismo.

Este impulso sobre el estudio de la historia, y también la literatura, de los afrouruguayos también se evidencia en cuatro libros y dos artículos sobre Jacinto Ventura de Molina (1766-1841), quien como "letrado negro" fue una figura excepcional en Montevideo. Negro libre y letrado, Jacinto Molina nació en Rio Grande (Brasil), durante la ocupación española, pero vivió la mayor parte de su vida en Montevideo.

Molina intercedió por los afrodescendientes ante el Estado (ya fuera colonial o republicano), así como dejó un rico testimonio de la vida de las asociaciones negras montevideanas. Sus tres volúmenes de escritos e impresos que guarda la Biblioteca Nacional uruguaya – y en menor medida el Archivo General de la Nación – dan cuenta del final del régimen colonial, las guerras de independencia y el surgimiento del Uruguay independiente (Acree y Borucki 2010, 2008; Acree 2009; Gortázar 2008, 2007, 2003). A pesar de haber sido una figura de pública notoriedad en el Montevideo de la tercera década del siglo XIX en tanto fue incluido en el *Montevideo Antiguo* de Isidoro de María, Jacinto Molina se desvaneció de la historia. Mientras que el canon literario decimonónico no incluyó a Molina por su pertenencia racial, los sectores letrados negros de inicios del siglo XX lo dejaron de lado por otros motivos. Molina no tenía lugar en el discurso sobre el aporte negro a la nacionalidad uruguaya, en tanto él había sido contrario a la revolución, leal a la corona española, así como había dado la bienvenida a la invasión portuguesa contra Artigas. No obstante, su figura es excepcional incluso en el contexto latinoamericano debido a su producción literaria y a la supervivencia de sus manuscritos. A diferencia de los Estados Unidos, en donde existe un corpus de narrativas negras

anteriores a 1850, muy pocos escritos de autores negros de esa época han sobrevivido hasta el presente en América Latina, lo cual subraya la importancia de la producción de Molina.

En la primera década del siglo XXI también se han incrementado los estudios norteamericanos sobre los afrouruguayos, fruto del enorme crecimiento de la bibliografía sobre la diáspora africana en las Américas. Blanchard (2002 y 2008) investigó las experiencias de esclavos y negros libres en los ejércitos rebeldes y realistas durante las guerras de independencia en Caracas, Lima, Buenos Aires y Montevideo. Si bien las guerras de independencia dieron un golpe fatal a la esclavitud en la América continental española y generaron un "lenguaje de liberación" que los esclavos vincularon a su participación bélica, la abolición de la esclavitud fue un proceso lento, conflictivo e incierto. Su trabajo evidencia la dimensión rioplatense de estos conflictos a través de la presencia de soldados negros de Buenos Aires sitiando al Montevideo españolista, así como el uso del concepto de "Patria" por parte de los soldados negros de Montevideo en pos de asegurar su libertad.

El trabajo de Andrews (2011) probablemente es el más significativo sobre la historia y la cultura afrouruguaya del siglo XX. En su historia de la movilización política afrouruguaya, la desigualdad racial y el candombe, Andrews vincula aspectos de la historia uruguaya nunca antes relacionados. Por ejemplo, el estado uruguayo se ha preocupado más por recabar datos sobre la población de origen africano durante las últimas décadas de la esclavitud que durante los casi 150 años que van de 1852 a 1996, en donde ninguna estadística sobre "raza" existe a nivel nacional. Andrews (2011) analiza los datos sobre "raza" elaborados por el Instituto Nacional de Estadística en 1996 y 2006 y los compara con las estadísticas de Brasil y Cuba. Históricamente, Uruguay se halla a la cabeza de los países iberoamericanos en materia de desarrollo humano como lo evidencia el índice GINI y los datos sobre expectativa de vida, salud y analfabetismo. Solamente Cuba equipara – e incluso supera en algunos indicadores – a Uruguay. En los últimos cuarenta años Cuba no solamente se ha aproximado a eliminar la desigualdad de ingreso sino también la desigualdad racial. En el otro extremo se encuentra Brasil, en donde tanto las diferencias de ingreso como las raciales son extremas. Si bien Uruguay posee índices de desarrollo humano similares a Cuba, los indicadores de desigualdad racial uruguayos se encuentran próximos a los brasileños o incluso los superan. Los afrouruguayos ingresan a los niveles secundario y universitario de la educación en forma menos frecuente que los afrobrasileños, según los datos de 2006, en comparación con la población blanca en ambos países. En 1996, los ingresos de los afrobrasileños constituían en promedio el 46 % de los ingresos de la población blanca, lo cual es inferior a los datos de Uruguay, en donde el ingreso promedio de los afrouruguayos constituye el 61 % de los ingresos de la población blanca.

No obstante, los datos de 2006 sostienen que el 38 % de la población afrouruguaya se encuentra en el quintil más bajo de la distribución nacional

del ingreso, mientras que el 28 % de la población afrobrasileña se encuentra en ese mismo quintil inferior con relación a la distribución de la riqueza en Brasil. De este modo, los índices de pobreza entre los afrouruguayos son más grandes que entre los afrobrasileños. Pero la discrepancia de ingreso con relación a la población blanca es más evidente en los sectores de la población negra de mayor educación. Paradójicamente, los afrouruguayos con mayor número de años cursados en la educación formal son también los que reciben los menores porcentajes de ingreso en comparación con sus compatriotas blancos de igual nivel educativo. Aquellos que han obtenido un grado más alto de educación dentro del colectivo afrouruguayo también sufren una mayor desigualdad en sus ingresos, lo cual constituye un poderoso aliciente para abandonar el sistema educativo.

Si bien alguno de estos datos ya se encontraba en un estudio de Marisa Bucheli y Wanda Cabella (2007), la novedosa interpretación de Andrews vincula la persistente discriminación racial a la popularidad e intensidad con que los uruguayos viven el candombe, un ritmo musical cuya historia hunde sus raíces en el Montevideo antiguo. Andrews (2011) expone una investigación meticulosa de las comparsas negras de candombe de fines del siglo XIX, el surgimiento de comparsas blancas segregadas, la desegregación de comparsas blancas y negras a inicios del siglo XX y la progresiva incorporación del candombe al carnaval, que culmina con el esfuerzo de las asociaciones afrouruguayas por separar el candombe del carnaval y tratar de preservarlo, lo cual se concretó con el establecimiento del Desfile de Llamadas en 1956. La dinámica entre grupos negros y grupos blancos "desfilando como negros" y pintándose la cara, desde fines del siglo XIX, reitera hasta el presente los tropos de diferencia "innata" entre negros y blancos, "folkloriza" a la población de ascendencia africana, y reproduce estereotipos raciales y de género que poco favor le hacen a una concepción más democrática e igualitaria de la sociedad.

En otras palabras, las concepciones raciales de principios de siglo XX sobre la sexualidad de las mujeres negras, la imposibilidad "innata" de los negros para escapar al ritmo de los tambores, las hierbas mágicas y los dioses africanos continúan vigentes en las letras y la performance del candombe. Esta es la imagen de negritud que predomina en Uruguay. Si bien los blancos pueden ser negros durante carnaval y liberarse momentáneamente de la disciplina social, los negros sufren estas concepciones el resto del año cuando se enfrentan al sistema educativo y al mercado laboral.

El candombe es una espada de doble filo. Por una parte, es la única manifestación de la cultura negra que conoce la mayoría de la población uruguaya. Y el carnaval ofrece la única oportunidad en donde los medios de comunicación uruguayos prestan atención a los afrodescendientes. Pero el candombe también lleva consigo la reiteración de estereotipos raciales y de género, de inequidad entre blancos y negros vinculada a la sexualidad y la disciplina social. Las asociaciones afrouruguayas advierten este problema,

pero también saben que el candombe constituye su única puerta de entrada en la arena pública para denunciar la desigualdad racial. La creación del "Día del Candombe, la cultura Afro-Uruguaya y la Equidad Racial" en 2006 evidencia este dilema, en donde el candombe fue empleado como "caballo de Troya" para iniciar una discusión sobre discriminación racial, no obstante lo cual el candombe arrastra estereotipos raciales a ese campo de debate. Si bien las perspectivas tanto liberales como marxistas han delegado el debate sobre desigualdad racial en Uruguay a un segundo plano, la publicación de Andrews contribuye a dibujar un amplio panorama de discriminación tanto desde la estadística como de la política y la cultura.

La sumatoria de estas investigaciones ha promovido el intercambio académico. A partir de los avances de investigación de alguno de los trabajos producidos en Uruguay, los departamentos de Historia del Uruguay y Americana (de la FHCE) organizaron el *Seminario Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y Presente* en 2003. Allí se expusieron investigaciones históricas, arqueológicas y literarias, así como de otras disciplinas. El seminario promovió la participación activa de militantes del movimiento negro uruguayo, quienes realizaron presentaciones y participaron de mesas redondas junto a miembros del medio universitario y de representantes del poder político.

Estas instancias académicas también se han producido en clave regional y han promovido el contacto de investigadores del Río de la Plata y del sur de Brasil en tanto que la historia de los afrodescendientes en la región ha cruzado fronteras en varias ocasiones, o simplemente estas fronteras no existían en el tiempo de estas historias. En 2003 se produjo el primer *Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional,* el cual se ha repetido en forma bianual, y ha crecido exponencialmente en tanto que la esclavitud es un tema central para la historiografía brasileña. Asimismo, desde el año 2010 el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) organiza las *Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Afrolatinoamericanos* en forma anual en Buenos Aires. En estos encuentros se han presentado avances de investigación sobre temas que incluyen la historia afrouruguaya, desde la política internacional del Imperio del Brasil hacia la esclavitud en la frontera uruguayo-brasileña en el siglo XIX (Grinberg 2009) hasta el candombe afrouruguayo en el Buenos Aires actual (Geler y Guzmán 2011).

Este crecimiento de la historiografía sobre los afrouruguayos coincidió con una mayor actividad de organizaciones no gubernamentales y agencias internacionales, lo cual también produjo algunos desencuentros entre el campo universitario, los organismos internacionales, el movimiento negro y el campo político. Dos acontecimientos ilustran este tipo de tensiones. En 2004, la Oficina UNESCO en Montevideo organizó un simposio llamado *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias* (UNESCO 2005), como respuesta a la declaración de UNESCO del año

2004 como *Año Internacional de Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición*.

Esto se produjo un año después del seminario organizado por la Universidad de la República sobre estos temas. Al evento de 2003, que era de libre participación, asistieron más investigadores (de Argentina, Brasil y Uruguay) que al del año 2004, en el cual los académicos fueron invitados directamente por UNESCO. Una parte de los investigadores de la región que participaron en el evento de 2003, se "re-encontraron" en Montevideo en 2004, así como buena parte de los representantes de organizaciones afrouruguayas. En el evento de 2003 la única "parte" que no estaba era UNESCO, a pesar de haber sido invitada. No obstante, en 2004 los representantes de UNESCO consideraron que el simposio que habían organizado era el primero de estas características en el Río de la Plata[26].

En el año 2006, la Comisión del Patrimonio de Uruguay, declaró que en el Día del Patrimonio 2007 se dedicaría a la cultura afro a través de las figuras de Rosa Luna y Marta Gularte, dos vedettes del carnaval – ya fallecidas – que integran la cultura popular uruguaya[27]. Ambas representan los estereotipos blancos de lo afro como unido al carnaval y de la mujer negra como objeto sexual. La medida levantó la crítica previsible de Organizaciones Mundo Afro, en particular porque no fue consultada sobre el tema. La Comisión de Patrimonio pretendía homenajear a la cultura afro con esta acción. Sin embargo, no fue suficientemente sensible como para visualizar la carga negativa que conllevaba su decisión al reproducir algunos estereotipos vinculados al candombe. Esta viñeta manifiesta la voluntad política en pos de reconocer el rol de los afrodescendientes en el Uruguay, a partir de la presión del movimiento negro y de los organismos internacionales, pero al mismo tiempo evidencia los estereotipos de la cultura política y académica, de "la ciudad de las letras", sobre los mismos sujetos que pretende homenajear.

Finalmente, el día del Patrimonio de 2007 homenajeó a Rosa Luna, Marta Gularte y Lágrima Ríos, cantante y activista social, quien había fallecido en 2006. Asimismo, el evento produjo uno de los mejores folletos de difusión sobre la historia y cultura afrouruguaya hasta ahora publicado (Chagas, Montaño y Stalla 2007).

El creciente apoyo de los organismos internaciones, tales como el PNUD, hizo posible una publicación interdisciplinaria sobre los afrodescendientes y las desigualdades étnico-raciales en Uruguay (Scuro 2008). La importancia de esta obra radica en visibilizar la discriminación laboral y educacional con

---

[26] Ya en el año 2000 se habían realizado en Santa Fe, Argentina, las *Jornadas Luz negra sobre la cultura Rioplatense. La africanía ayer y hoy en el Río de la Plata*. Tal instancia reunió investigadores de varias universidades de la región y de África y miembros de organizaciones no gubernamentales.

[27] Ver <http://www.elpais.com.uy (5 y 12/05/2006)>

estadísticas. A este estudio socio-económico se le agrega la investigación histórica para contextualizar estos problemas, así como aportes del Equipo Etnia y Salud de la Facultad de Psicología a partir de entrevistas a miembros de la comunidad negra.

Más allá de los elementos de discriminación discutidos más arriba, es sorprendente encontrar que entre la Encuesta Nacional de Hogares de 1996 y la de 2006, la población auto-identificada como afrodescendiente creció de 180 000 a 260 000 (un aumento mayor todavía ocurrió con los identificados como indígenas). Si bien en cada una de estas instancias no se preguntaba exactamente lo mismo ("raza" en 1996 y "líneas de ascendencia racial" en 2006), cabe preguntarse en qué medida cambiaron las percepciones sobre raza y etnicidad en los últimos quince años en Uruguay. Aunque es claro que el contexto cultural reciente ha promovido cierta valoración de las raíces africanas en la sociedad uruguaya, también es necesario notar que nunca como en los últimos quince años se ha publicado tanto y tan variado sobre la historia y la cultura afro en Uruguay. Con la ilusión o la quimera de que los libros tienen algún efecto en la sociedad, tal vez este sea el inicio de un porvenir más venturoso para este campo de estudio y para la colectividad afrouruguaya.

2. Lubolos, mandingas y otros "nombres de nación" de origen africano en Montevideo y Rio Grande do Sul

Laura Álvarez López[1]
Universidad de Estocolmo, Suecia

Este estudio toma como punto de partida un total de catorce supuestos etnónimos[2] o gentilicios[3], también llamados en el ámbito de la trata de africanos esclavizados "nombres de nación" o "naciones africanas", registrados en los trabajos pioneros sobre el aporte léxico africano en el español del Uruguay en el siglo XX, ya presentados en la "Introducción" de este volumen (Pereda Valdés 1937, 1965 y Laguarda Trías 1969). Se trata de los siguientes términos: *benguela, cabinda, cafre, calengo, camunda, casanche, congo, fula, luanda, lubolo, magi, mandinga, mina y mozambique.*

Los estudios de palabras de supuesto origen africano y de informaciones sociohistóricas sobre la población africana y sus descendientes a nivel local facilitan la identificación del conjunto de lenguas africanas que han tenido más importancia en un espacio geográfico limitado y pueden darnos algunas pistas sobre en qué lenguas africanas (o familias y grupos lingüísticos) buscar explicaciones tanto para aportes léxicos como para cambios observados en otros niveles lingüísticos.

---

[1] Agradezco a Alex Borucki por los comentarios que hizo a una versión anterior de este capítulo. Sin sus sugerencias y las lecturas que me facilitó el texto sería otro. Agradezco también a Cristina López Machado, a los participantes del proyecto *Afro-Latin Linguistics* y a los colegas del Departamento de História de la UNICAMP (en especial las críticas de Silvia Lara, Lucilene Reginaldo y Sidney Chalhoub).

[2] Nombres de grupos étnicos. Algunos de estos son epónimos, esto es, nombres de lugares que designan un pueblo (DRAE 2001, ver Real Academia Española 2001, *Diccionario de lengua española* [en línea]. De aquí en adelante DRAE). Son los casos, por ejemplo, de *Angola, Benguela, Cabinda, Camunda, Casanche y Congo* (Borucki 2011).

[3] Un adjetivo gentilicio "denota la procedencia geográfica de las personas o su nacionalidad" DRAE (2001).

Se sabe que los vocablos utilizados para denominar las diversas naciones africanas tuvieron diferentes formas y significados en varios momentos históricos y espacios geográficos dependiendo de quién los usaba (ver, entre otros, Castro 1968; Chambers 2001; Chrétien y Prunier 1989; Diagne 1984; Granda 1971; Guanche 2009; Hall 2005; Karasch 1987; Law 2005; Mamigonian 2004; Manessy 1997; Oliveira 1997; Sela 2008; Silveira 2008; Soares 2004). Esa realidad dificulta la identificación de las regiones de origen de los africanos en las Américas. Además, varios estudios anteriores muestran que en África las identidades eran fluidas y si el concepto de etnicidad existía, era permeable y dependía de lazos matrimoniales, religión y otros factores (Wright 1999: 423). También Borucki (2011: 5-6) explica que las etiquetas utilizadas para designar identidades y etnicidades africanas en la diáspora variaban de acuerdo con las experiencias de los africanos esclavizados, quienes daban significados alternativos a las nomenclaturas de los traficantes.

No obstante, Manessy (1997: 113) sostiene que los traficantes y otras personas que registraban los nombres de nación de los africanos esclavizados lo hacían a partir del concepto de comunidad lingüística, y aunque no tuvieran conocimientos sobre las lenguas africanas, podían observar si los cautivos lograban comunicarse entre sí o no, dando una misma denominación a aquellos que sí podían comunicarse entre sí. El mismo autor afirma que, aunque haya 6000 kilómetros de costa africana a lo largo de la cual se encontraban diversos puertos de embarque – y aunque los traficantes podían adquirir individuos capturados en zonas situadas hasta 1000 kilómetros de la costa – los puntos donde se manejaba la trata eran relativamente poco numerosos y, además, en diferentes períodos históricos se destacaron diferentes zonas.

Aun cuando son claras las dificultades para identificar las lenguas partiendo de los nombres de nación, no deja de ser relevante hacer un esfuerzo por (de)limitar el número de lenguas africanas que entran en juego en un determinado espacio geográfico e histórico. Este esfuerzo permitirá una reconstrucción del panorama lingüístico más cercana a la realidad. Teniendo en cuenta el desafío de la tarea, el objetivo del estudio es tratar de identificar, a través del análisis de los nombres de nación, las regiones de procedencia y, a través de éstas, las lenguas africanas, o por lo menos las subfamilias o subgrupos lingüísticos[4], que estuvieron presentes y cuyos hablantes participaron en la formación de variedades de portugués y español a nivel regional en lo que era Montevideo y la capitanía de São Pedro do Rio Grande do Sul a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Para ese fin se analizan uso, origen y evolución histórica de cada término en español y portugués – fundamentalmente a nivel local – en una época en que el peso demográfico de la población africana y afrodescendiente era considerable.

[4] Subgrupos de alguna de las cuatro familias lingüísticas o *phyla* que existen en el continente africano, i.e., lenguas afroasiáticas, joisanas (*khoisan*), nígero-congoleñas y nilo-saharianas (Childs 2003: 21-31).

Como el hecho de que un nombre de nación figure en los glosarios de Pereda Valdés (1937, 1965) o Laguarda Trías (1969) no implica necesariamente que el grupo designado haya estado presente en Montevideo, se han complementado las obras de eses autores con datos demográficos provenientes de fuentes secundarias[5]. Las fuentes secundarias servirán, por lo tanto, para verificar la presencia física de los grupos nombrados en los glosarios. Se agregaron a la lista inicial tres términos no recogidos por estos dos autores, pero que figuraban en los datos demográficos de Montevideo y de Rio Grande do Sul: *hausa*, *monyolo* y *quisama*.

La pregunta que orienta el estudio es: ¿cuál era el peso demográfico de los diferentes grupos lingüísticos cuya presencia se puede confirmar en Montevideo y Rio Grande do Sul en el siglo XIX? Antes de responder a esa pregunta se analizan las referencias geográficas y lingüísticas que han contenido estos nombres de nación en español y en portugués – a nivel regional y en general en diversos períodos – y se discute su evolución histórica. Se comenta también el uso actual de los términos en cuestión.

Considero que la comparación entre datos uruguayos y brasileños es altamente relevante en este contexto, porque se trata de una zona en donde no hay una frontera natural que históricamente haya separado de forma rígida a los habitantes de la zona de habla hispana de aquellos de habla portuguesa. Según Borucki *et al*. (2009: 161): "El espacio fronterizo puede caracterizarse como una zona de permeabilidad que permitió el constante flujo de bienes y personas, tanto en la legalidad como la ilegalidad".

En el próximo apartado se brindan datos generales referentes a la población afro en Montevideo y Río Grande do Sul en los siglos XVIII y XIX. Luego sigue el análisis panorámico de cada uno de los términos, que parte de sus registros y sus usos, con el objetivo de identificar su evolución histórica y las posibles referencias geográficas y lingüísticas para cada denominación. Se ofrece después, a partir de los datos disponibles, una aproximación al peso demográfico de los grupos registrados, relacionándolos con lenguas o familias lingüísticas en las regiones de origen identificadas. Las consideraciones finales destacan las observaciones más relevantes.

Población africana y afrodescendiente en Montevideo y Rio Grande do Sul

El peso demográfico de diversos grupos de hablantes de lenguas africanas que aprendían español o portugués como segunda lengua en diversas regiones de América Latina es un factor que, sin duda, afectó el desarrollo lingüístico a nivel local.

[5] No se analizan documentos originales, sino trabajos que analizaron o transcribieron y organizaron esa documentación.

Montevideo

La ciudad de Montevideo, actual capital del Uruguay, fue fundada en 1724-1726 y el número de africanos esclavizados que allí fueron introducidos aumentó considerablemente a partir de 1743 (Montaño 1995: 405).

En 1778, un 29 % de los habitantes de Montevideo eran esclavos o libertos (Borucki 2011: 99). En 1791, Montevideo pasó a ser el único puerto del actual Cono Sur con autorización para introducir africanos esclavizados provenientes de diversas partes de África y, a partir de ese momento, aumentó su número en el actual territorio uruguayo. En 1812 un 70 % de la población afro de Montevideo era nacida en África y predominaban en este grupo los individuos de África Centro-Occidental, sobre todo de los actuales Gabón, República del Congo, República Democrática del Congo y Angola (Borucki 2011: 101; *Voyages Database* 2009)[6]. La entrada de africanos al Río de la Plata entre 1777 y 1812 es descrita como el acontecimiento demográfico más importante después de la colonización:

> The increasing number of slaves arriving in the Viceroyalty of the Río de la Plata was the most important demographic event since the Iberian colonization to this region. At least 70,000 slaves arrived in the Río de la Plata from Africa and Brazil between 1777 and 1812, which is surprising given that Buenos Aires had only 43,000 inhabitants by 1810 and Montevideo no more than 12,000 by 1803 (Arredondo 1928; Johnson and Socolow 1980). Between 1778 and 1810, the population of Buenos Aires grew 34 percent, while the slave population increased 101 percent. In Montevideo, the total population grew 119 percent between 1791 and 1810, while the slave population increased 486 percent (Campagna 1990) (Borucki 2011: 52).

Es importante notar que de esos 70 000 individuos, un total de aproximadamente 28 000 fueron importados directamente de África y el resto entraba desde el Brasil y fundamentalmente de Rio de Janeiro (Borucki 2011: 59). Investigaciones realizadas en Brasil revelan que nueve de cada diez de los viajes de los grandes traficantes de Rio de Janeiro se dirigían a la región congo-angoleña en África Centro-Occidental y dos de tres de sus expediciones iban hacia un único puerto africano, generalmente, Luanda, Benguela o Cabinda, en la actual Angola (Florentino *et al*. 2004: 101).

Según Borucki (2011: 66) el 97 % de los esclavos que entraron a Rio de Janeiro entre 1777 y 1812 habían sido embarcados en África Centro-

[6] Según los datos presentados por Montaño (2008b) había 1768 africanos identificados con nombre de nación en los libros consultados de un censo realizado en 19 calles de Montevideo entre 1812 y 1814. Se calcula que en todo el censo la población africana (2975 individuos) y afrodescendiente (1246 individuos) llega a un total de 4221 personas. El total de la población en las 19 calles censadas es de 11 800, con lo cual los africanos y sus descendientes representan un 36 % (Montaño 2008b: 290-293). Borucki (2011: 85) calcula que la población total de Montevideo en 1803 era de 12 000 personas.

Occidental (sobre todo desde las actuales repúblicas de Angola y Congo) y entre estos había un 85 % proveniente de Luanda o Benguela. Muchos de esos cautivos eran trasladados hacia el sur. En ese mismo período, una minoría de africanos, que llegaba a Montevideo sobre todo de Salvador, Bahía, era probablemente del Golfo de Benín en África Occidental (especialmente de los actuales Gana, Benín, Togo y Nigeria), de donde provenía un 60 % de los africanos esclavizados introducidos a Salvador en los mismos años (Borucki 2011: 66).

Figura 1 Mapa actual de África[7].

Rio Grande do Sul

Aplicando esos porcentajes a los africanos que entraron al Río de la Plata, se calcula que 19 200 de ellos habrían llegado de Luanda y Benguela y 6800 del Golfo de Benín (Borucki 2011: 66). Sabemos también que entre 1797 y 1812 entre 16 000 y 23 000 individuos importados directamente de África Sur-Oriental (principalmente desde los actuales Kenia, Tanzania, Malawi, Zambia, Zimbabue, África del Sur y Madagascar) fueron introducidos al Río de la Plata (Borucki 2011: 69).

[7] Agradezco a mi colega Mikael Parkvall el diseño del mapa para este capítulo.

También los africanos de Rio Grande do Sul llegaban sobre todo desde Rio de Janeiro: "O suprimento de escravos do Rio Grande era realizado através do porto do Rio de Janeiro, responsável pelo envio de 55 a 96 % dos cativos entrados na capitania entre 1802 e 1820" (Osório 2005: 5). Entre 1790 y 1850 entraron 983 703 africanos esclavizados al puerto de Rio de Janeiro (*Voyages Database* 2009). Es probable que un 80 % fueran de regiones centroafricanas donde se hablaban lenguas del grupo bantú (Gomes 2010a: 83). Entre 1797 y 1812 se estima que entraron 18 000 cautivos de África Sur-Oriental a Rio de Janeiro (Borucki 2011: 69).

En la capitanía d e San Pedro do Rio Grande do Sul, los esclavos constituyeron un porcentaje más elevado que en la región del Plata, aproximadamente entre un 40 % y un 60 % de la población entre 1790 y 1865 (Osório 2005:15; Scherer 2008: 50)[8]. Según datos extraídos de los censos de Rio Grande do Sul, en 1814 la población total sumaba 70 656 personas y de estas, 20 611 eran esclavos y 5399 libertos (37 %); en 1858 el total era 282 547, de los cuales 70 880 eran esclavos y 5413 libertos (27 %); en 1873 había 98 378 esclavos (22 %) (Palermo 2005: 101-102). Scherer informa que para el período de 1825 a 1860 los africanos representaban una mayoría (56 %) de la población esclava (Scherer 2008: 40).

Síntesis: población afro en la región

La presencia de hablantes de lenguas africanas era considerable en las épocas y regiones en cuestión y los africanos de África Centro-Occidental parecen haber predominado. En el caso de Montevideo un 64 % de los africanos identificados con nombre de nación en los libros del censo de 1812-14, consultados por Montaño (2008b), eran de origen bantú. También en Brasil, entre 1788 y 1802, la mayoría (97 %) de los esclavos que desembarcaron en el puerto de Rio Grande de São Pedro, ciudad fundada en 1737, provenían de regiones de lenguas bantú y entre 1809 y 1824 un 74 % de los africanos embarcados en Rio de Janeiro hacia el sur provenía de esas mismas zonas (Berute 2006: 73).

[8] Aladrén (2009) excluye a 3 691 recién nacidos, por eso el porcentaje de libertos es más alto en sus cálculos que en los datos que darían a partir de los números presentados por Palermo (2005). También hay que tener en cuenta que los datos de Osório (2005) – que para 1807 calcula un 30 % de población esclava – omiten a los libertos, que según Aladrén (2009: 2) representaban un 8,1 % en 1814.

Origen, evolución histórica y uso de los "nombres de nación"

En este apartado se discuten datos relativos al uso, origen y evolución histórica de los nombres de nación presentes en Montevideo y en Rio Grande do Sul, con especial atención a sus referencias geográficas y lingüísticas. Para trazar el uso y la evolución histórica de esos nombres en español y portugués se utilizan corpora diacrónicos de esas lenguas iberorrománicas y diccionarios de diferentes épocas, así como diversos estudios con información sobre los términos o regiones de interés[9].

Con relación a las designaciones *benguela, cabinda, camundá, casanche, congo, fula, hausa, luanda, lubolo/rebolo, magi, mina, monyolo, mozambique* y *quisama*, se puede decir que forman una categoría propia, pues nombran grupos físicamente presentes, o sea, no se registran sólo en los glosarios que tomamos como punto de partida, sino también en datos demográficos de fuentes secundarias, en donde aparecen como naciones de procedencia de esclavos que vivían en Montevideo y en Rio Grande do Sul. Con excepción de *mina, fula* y *hausa* todos los nombres de nación de este conjunto (los de presencia confirmada en Montevideo y Río Grande do Sul) se refieren a hablantes de lenguas del grupo bantú, utilizadas prácticamente en todas partes de África al sur del Sahara (Childs 2003: 22).

Benguela, cabinda, camundá, casanche, congo, mina y *monyolo* aparecen como naciones de africanos en un texto de carácter literario de Francisco Acuña de Figueroa, nacido en Montevideo a fines del siglo XVIII (cf. Álvarez López 2009). Entre las naciones mencionadas en documentos históricos citados en Acree y Borucki (2008: 112-113) se encuentran*: ausá, banguela, cambundá, casanche, congo, lubolo, mina, minas maxi, mozambique.* Esto coincide, en parte, con las informaciones provenientes de Rio de Janeiro, en donde las naciones más importantes, entre 1808 y 1850, eran: *angola* (o *loanda*), *benguela*, *cabinda*, *cassange* (o *angola*), *congo*, *mina* y *moçambique* (Karasch 1987: 10).

En cuanto a su vigencia en la actualidad, una búsqueda en guías telefónicas de Brasil y Uruguay no dio resultados para Uruguay, pero sí para Brasil, país en el que todos los nombres de nación menos *calengo*, *hausa*, *monyolo*

---

[9] Sólo *fula* y *mandinga* fueron registrados en los diccionarios riograndenses de la época (*Vocabulário Sul-Rio-Grandense,* 1964). Por esa razón, y para tener una perspectiva panorámica de su uso y evolución histórica, se utilizaron fundamentalmente para el español el CORDE (ver Real Academia Española, Banco de datos (CORDE) [en línea], Corpus diacrónico del español. De aquí en adelante CORDE) y el DRAE (2001). Las búsquedas en portugués fueron realizadas sobre todo en el *Corpus do Português* (Davies y Ferreira 2006-) y en diccionarios de portugués actuales e históricos comparables con el material de consulta utilizado para el castellano (*Novo Dicionário Aurélio* 2009; Bluteau 1712-1728; Moraes Silva 1789; Silva Pinto 1832; *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* [en línea]. De aquí en adelante se utiliza Aurélio (2009) para *Novo Dicionário Aurélio* y Houaiss [en línea] para *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*).

y *quisama* están presentes como antropónimos, aunque no se puede probar que todos sean derivados de nombres de nación[10].

Benguela fue, según Laguarda Trías (1969: 51-52), "voz coloquial en Montevideo y Buenos Aires mientras existieron negros banguelas, pero actualmente su uso es estrictamente geográfico". Los integrantes del mencionado grupo "hablan lengua quimbunda, y en ella *ngela* es 'cuerno' y *bengela* su plural; pero, debido a la costumbre mencionada poco antes [limarse los dientes delanteros, ver Handler 1994], ha pasado a significar en esa lengua "persona desdentada" y también "persona que pronuncia mal las palabras como si le faltaran los dientes" (Laguarda Trías 1969: 51-52). Pereda Valdés (1965: 181) menciona que *benguelas* fue "un pueblo negro que dió su contingente a la esclavitud del Río de La Plata, procedían de San Felipe de Benguela (Angola)". Ortiz Oderigo (2007) parece confundir *benguela* y *ganguela* en su obra sobre africanismos en el Río de la Plata. Es importante señalar que Laguarda Trías, Pereda Valdés y Ortiz Oderigo no parecen tener conocimientos profundos sobre las lenguas africanas a las que se refieren.

Carvalho Neto (1965: 71) afirma que la presencia de los *benguela* en el Río de la Plata fue registrada en fuentes secundarias por Suárez Peña en 1924 y por Bottaro (1934). Figura igualmente en la obra del historiador Isidoro de María (1887-1895) y en la compilación de anuncios de esclavos publicada por Kandame (2006). En los datos de censos de Montevideo se encuentra este término bajo diversas formas: *benguela*, *banguela, vanguela* (Montaño 2008b: 290-293). No es raro que los mismos etnónimos aparezcan con una variedad de transcripciones y significados (Diagne 1984: 3).

Según Karasch, se trata de un pueblo proveniente del sur del Reino de Angola, que se confunde con *ganguella* en algunas fuentes (Karasch 1987: 15). La misma autora explica que un segundo grupo del sur de Angola "often included within the Benguela nation of Rio were the Ganguelas", aunque son denominaciones de grupos diferentes (Karasch 1987: 15).

Benguela sirve para designar a los africanos esclavizados embarcados en el Puerto de San Felipe de Benguela, fundado en 1617, de donde "many were brought to the coast by ovimbundo caravans from the high plateau of southern Angola" (Karasch 1987: 21). Figura también en un artículo de *The Journal of African History*, ilustrado con un mapa, sobre los territorios de los ovimbundo (Childs 1970: 243). Thornton (1998: xxxvi) se refiere a "Portuguese Benguela", que define como: "Portuguese positions around the fort at Benguela. Its borders have been defined by neighboring African states".

Castro (2001: 173) afirma que *benguela* es la denominación dada a los ovimbundos del antiguo "Reino de Benguela", en el sudoeste de Angola,

[10] Las búsquedas fueron realizadas en <http://www.guias.com.uy (20/01/2012)> y en <http://www.telelistas.net (20/01/2012)> Para limitar los resultados de *mina* se buscó *costa mina*. *Libolo* no aparece, pero sí *rebolo.*

cuya lengua mayoritaria es el umbundo – y no el quimbundo como asegura Laguarda Trias (1969). Aparece como antropónimo[11], "Pedro *Benguela"*, en un texto brasileño del siglo XIX (Davies y Ferreira 2006-). Según Lara (2007: 228) "ser de nação ou ter a procedência mencionada logo após o nome (como Antônio Benguela ou Rita Mina) eram modos indiretos de marcar a proximidade entre esses indivíduos e a escravidão".

Benguela surge como topónimo en un texto español de 1686 (CORDE) y entre los diccionarios más antiguos consultados para el portugués, sólo Bluteau (1712-1728) lo registra y ofrece referencias geográficas: "Região da África na Ethiopia baixa na costa do mar de Congo. Tem seu principio no Rio Quansa ou segundo a melhor opinião, no Rio Longo ou no Rio Moreno".

Salvo el caso de un grupo de carnaval uruguayo con el nombre "Las panteras de *Benguela*"[12], actualmente todo indica que este término no se usa más en el español, pero sigue usándose en regiones lusófonas.

En el Brasil se lo encuentra en el ámbito de la capoeira, donde "toque de benguela" es un ritmo que se toca con el berimbau, instrumento de origen africano. Existe, en portugués brasileño, el derivado *banguela/banguelo* con el significado de "desdentado" o dicho de forma peyorativa de alguien que articula mal o habla de forma incorrecta (cf. Alkmim y Petter 2008: 158; Aurélio 2009; Houaiss [en línea]). Como veremos al analizar los términos que siguen, los derivados de los etnónimos de origen africano con uso peyorativo no son raros.

En África sigue siendo el nombre de una localidad en la costa angoleña.

Cabinda vendría a ser "el nombre de un distrito de la colonia portuguesa de Angola, situado al norte del río Congo, y el gentilicio de los indígenas de la misma región, cuya lengua es la congoleña" (Laguarda Trías 1969: 59). En Montevideo los *cabindas* no se nombran en el censo de 1812. Sin embargo aparece un caso en un anuncio de un esclavo que huyó en 1839 (Kandame 2006) y dos escritores montevideanos del siglo XIX mencionan a los *cabindas*, confirmando así su presencia en Montevideo (de María 1887-1895; Acuña de Figueroa, citado en Lira [1835] 1980).

El término corresponde a un territorio que se extiende desde Cabo López a veces hasta Gabón "including the mouth of the Congo/Zaire river" (Karasch 1987: 15). Según Castro (2001) es una denominación para hablantes de quicongo del noroeste de Angola.

Figura como topónimo con la forma de *Cabinde* en un texto español de 1686 (CORDE) y en dos textos del siglo XIX, una vez como glosónimo, o nombre de un idioma, y la otra como topónimo (Davies y Ferreira 2006-). Además, *cabinda/cambinda* sirvió como designación de pueblo y lengua

[11] "Nombre propio de persona" (DRAE 2001). Ver Granda (1971) sobre el uso del nombre del lugar de procedencia como apellido.

[12] Desfiló en la Fiesta de San Baltasar y San Benito de Palermo en la calle Isla de Flores en Montevideo el 6 de enero de 2011.

(quicongo) y para designar inicialmente lo que hoy es el "maracatú" (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]). Chalhoub (2012: 155, 157) menciona su registro en Brasil como antropónimo, "Diogo *Cabinda*" y "Clemente *Cabinda*".

Se usa actualmente en el Río de la Plata y Rio Grande do Sul para referirse a una nación étnico-religiosa en la religión llamada batuque (Oro 2002)[13]. En la actual Angola, *Cabinda* es una provincia, cuya capital tiene el mismo nombre, que está separada del resto del país por la República Democrática del Congo.

Camundá podría tener origen quimbundo según Laguarda Trías (1969). Figura también en Ortiz Oderigo (2007: 47) como *comundá,* nación aliada y congénere de *benguela*, que vendría a estar ubicada en el sudoeste de lo que hoy es Angola, lo que no coincide con el resto de las informaciones de que se dispone. Algunos autores han equiparado *camundá* y *cabundá*. Borucki (2011: 118) cita fuentes primarias en las que se mencionan esclavos que venían de *Camundad* y *Camondad.*

De acuerdo con el significado que se le adjudicaba a este término en Rio de Janeiro en el siglo XIX, habría sido un grupo que procedía del norte del Reino de Angola (Karasch 1987: 15; Gomes 2010a: 84). Karasch (1987: 19) agrega que "the specific term for the Mbundu in Rio was Cabundá", lo que implica que serían hablantes de quimbundo. Thornton (1998) informa sobre los límites del Reino de Angola:

> The Portuguese colony, whose north boundary with Kongo was fixed at the Dande River […] and by the independent Ndembu states. Its eastern boundary is quite uncertain; it bordered on Ndongo at the fortress of Embaca. To the south its border was more or less fixed by the Kwanza River (Thornton 1998: xxxi).

El Río Dande constituía uno de los límites de la zona de los *mbundo*, hablantes de quimbundo (Miller 1976: 32-33).

En el contexto uruguayo surge *Camundá* como denominación de un cerro del departamento de Soriano, o sea, un topónimo[14] y también como apodo o antropónimo de un personaje histórico que fue soldado y clarín de Aparicio Saravia, caudillo que murió en 1904 (Montaño 2008b: 337).

Ha sido posible ubicar, en la actualidad, tres localidades angoleñas llamadas *Camunda* en las provincias de Benguela, Huambo y Bié[15], lo que no coincide con la región identificada por Karasch (1987) ni por Thornton (1998). Es sin duda un caso de homonimia.

Casanche aparece con referencia geográfica a Angola (Laguarda Trías 1969). Todo indica que Laguarda Trías confunde el término con *benguela*,

---

[13] Ver <http://www.paearieldeoxala.com/index.php y http://caseros.olx.com.ar/tarot-buzios-nacion-cabinda-ile-oxala-oxum-iid-105604577 (27/04/2011)>

[14] "Nombre propio de lugar" (DRAE 2001).

[15] Ver <http://maps.google.com (20/09/2010)>

pues al mencionar su acepción de "hablar mal" encontrada en un estudio brasileño, nombra la costumbre de este grupo de limarse los dientes delanteros, hábito generalmente asociado en Brasil a los *benguela*/*banguela*. Los *casanches* tienen pocas menciones en los censos de Montevideo, alguna de ellas como *casanye* y las fuentes secundarias mencionan a un Luis *Casanche* y a un Antonio *Cassanche* (Montaño 2008b: 290, 308; Borucki 2011: 121). También en Brasil surge, en un anuncio publicado en un diario, un Antônio *Caçanje* (Freire 1963: 93).

Esta denominación tendría origen en un pueblo de Kasanje, "the market that served as the point of exchange for the trade in slaves between the interior of Central Africa and Luanda" (Karasch 1987: 19). Muchas de las personas que figuraban como *casanches* provenían probablemente de Lunda, en el interior (hablantes de chocué, según Karasch 1987: 20) y es posible que aprendieran quimbundo en el trayecto hacia las ciudades portuarias (Slenes 1995). Se hace referencia a su forma de hablar a través de testimonios de la época como, por ejemplo, "said balada for barba and cibali for cidade" (Karasch 1987: 20).

Castro (2001) informa que el etnónimo se origina en el nombre de un reino, el de *Kasanje*, cuya primera referencia concreta data de fines de 1621 o comienzos de 1622 cuando se supone que se fundó ese reino (Vansina 1963: 368). *Kasanje* se sitúa al este del Río Kwanza (Heywood y Thornton 2010: 50).

Caçanje/cassange aparece en textos literarios brasileños del siglo XIX, como etnónimo y como referencia a algo escrito en "estilo cassange" (Davies y Ferreira 2006-). En los diccionarios actuales de portugués figura como *caçanje*, para designar pueblo y lengua y se menciona igualmente su uso peyorativo para referirse a un portugués mal hablado o mal escrito (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]).

Existen en la actualidad varias localidades brasileñas llamadas *Cassange*[16]. Se encuentra también ese topónimo en Angola[17].

Congo proviene, de acuerdo con Laguarda Trías (1969:78), de una voz congoleña y afirma que "desfilan en Montevideo comparsas tituladas de negros congos".

Congo se utilizaba para referirse a personas provenientes del antiguo Reino de Congo al norte de Angola (Karasch 1987: 15): "It is the name of the pre-colonial State referred to as the Kingdom of Kongo" (Lusakalalu 2001: 49). Según Thornton (1998) el Reino del *Kongo* incluía una zona extensa, cuyas fronteras no se conocen con exactitud:

> […] the subject kingdoms of Ocanga, between the Enselle and Wamba rivers south of Fungunas, then south of Ocanga the states of Congo Riamulaça

[16] Ver http://guiasalvador.biz/cassange (30/03/2011) y Google maps.

[17] Ver <http://mapcarta.com/17530220 (25/01/2012)>

> (Kongo dia Mulaza) and Sonço (Nsonso), all along the Kwango, finally including the smaller subject states of Ncusu (Nkusu) and Damba (Ndamba) in the mountains that give rise to the Kwilu River and the Mbrize River. Its north boundary seems to have followed the Zaire, except for Masinga, a trans-Zaire province located about where the Kwilu enters the Zaire […] On the south its border with Angola was fixed after the battle of Mbumbi (1622) on the Dande River […] East of this, however, Kongo's precise sovereignty is cloudy. The "Dembos" (Ndembu) región […], which began in the mountains, was sometimes under Kongo control, but never certainly […] These Ndembu states mark Kongo's south boundary, and the Wandu (Kongo's southeastern province) – Matamba border, the last remaining piece, is fixed somewhat arbitrarily by the mountains (Thornton 1998: xxix).

El nombre de la lengua quicongo deriva del topónimo *Kongo*, pero es importante notar que los *congo* no son sólo los del pueblo bacongo, hablantes de quicongo, sino que este término incluye a otros grupos: "bakongo and many other groups" (Karasch 1987: 18).

En español se registró en "un negro congo" en un texto proveniente del Perú y escrito por Guamán Poma de Ayala (1595-1615) (CORDE). Borucki (2011: 5) lo considera un "término paraguas", es decir, que abarca vastas regiones y puertos de embarque.

En textos portugueses figura desde el siglo XV como topónimo y con mención a fiestas populares en textos brasileños desde el siglo XIX (Davies y Ferreira 2006-). También está presente como antropónimo en el siglo XIX: "Anacleto *Congo*", "Manoel *Congo*" y "José *Congo*" (Bertin 2009: sin pág.; Freire 1963: 93, 143). Sobrevive en el nombre de un municipio en el estado de Paraíba y en expresiones culturales como "*Congada*", "Dança dos *Congos*" o "Dança de *congada*", *congado* y como nación de candomblé *congo-angola* (Aurélio 2009; Davies y Ferreira 2006- ; Houaiss [en línea]; Kiddy 2001).

En el DRAE figura desde 1869 con el sentido de congoleño (DRAE, en NTLLE[18]). En Uruguay hay hoy una banda de reggae, un género musical de origen afro-caribeño, llamada "El *Congo*" (anteriormente *Congo* Bongo[19]).

Congo aparece hoy en el nombre de dos repúblicas africanas, la República Democrática del *Congo* y la República del *Congo*.

Fula figura con referencia geográfica a "toda la región del África del Norte que va desde el alto Níger al Senegal" y "son gente de color bronceado o aceitunado, que recuerda al de los javaneses; étnicamente no son negros" (Laguarda Trías 1969: 79). Es la denominación de un grupo que fue introducido "a todo el continente americano, incluida la Argentina" (Ortiz Oderigo 2007: 107). *Fula* aparece como *folá* una única vez en el censo de Montevi-

[18] Ver Real Academia Española (NTLLE [en línea], Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. De aquí en adelante NTLLE).

[19] Ver <http://www.montevideo.com.uy/noticia_14551_1.html (27/04/2011)>

deo de 1812 y como *fula* en una veintena de casos en inventarios riograndenses (Borucki 2011: 131; Pessi 2010).

No figura en los datos de Karasch sobre Rio de Janeiro (1987), pero sí está presente como "nación africana en Brasil" en la obra de Castro (1968). Es uno de los vocablos que se usan en el continente africano para referirse a un grupo étnico de África Occidental también llamado *fulbe* o *peul* (Hrbek 1978: 153; cf. Chambers 2001: 29). Aunque muchos de los nombres de nación utilizados en América Latina no corresponden a los etnónimos utilizados en diferentes regiones de África y no tienen – ni nunca tuvieron – sentido en ese continente, no es el caso de *fula*, que según Johnston, tiene la siguiente etimología:

> The actual root-word is Pul- in the singular and Ful- in the plural, to which are added reduplication as in Fulfulde, the general name for the language, and the characteristic suffixes (which play in Fula the part of the bantú prefixes) -o, -be, and -de. Pul-o is a Fula person, Ful-be the Fula race or people, and Ful-ful-de the language. Burt the Arab, berber and hausa rendering of the Word is 'Fulan', 'Fulani'. The Bornu, kanuri and Tabbu people know them as 'Fellata,' and in Senegal the race name is usually pronounced Peul, and in that form, with an unnecessary h at the end, it has been adopted by the French authorities (Johnston 1921: 213).

Este ejemplo ilustra las dificultades, ya mencionadas, para identificar diversos grupos y lenguas por ellos habladas. Hay un caso en 1826 de un esclavo riograndense llamado Joaquim *Fulo* y 5 casos en los que *fula* es utilizado en inventarios como nombre de nación propiamente dicho; el primero en 1777 y el último en 1876 (Pessi 2010). En un mismo inventario de 1777, aparece un individuo *fula* y además figura un "fula/angola" (Pessi 2010). *Fula/angola* no parece ser denominación de origen, ya que la lengua *fula* no se hablaba en la región llamada Angola (en África Centro-Occidental), lejana a la zona habitada por los *fula* (en África Occidental).

En varios casos registrados en inventarios riograndenses *fula* parece designar el color de la piel del individuo de nación *angola, benguela, cassange* o *crioula*. Hay también una ocasión en la cual se describe una esclava como "fula/parda" (Pessi 2010: 423). La información encontrada en los diccionarios y el corpus de portugués (siglo XIX) coincide con este uso: "Ouço dizer que, em Portugal chamaõ fulas ás negras embaciadas, o amulatadas" (Bluteau 1712-1728; cf. Davies y Ferreira 2006- ; Moraes Silva 1789; Silva Pinto 1832) [20]. Todo indica que ese significado deriva del etnónimo. En algunas fuentes brasileñas y rioplatenses se ha asociado el etnónimo a la expresión "*fulo* de rabia/miedo" (en portugués "*fula/fulo* de raiva/cólera") y en otras, no (ver, por ejemplo, Castro 2001; CORDE; Davies y Ferreira 2006- ;

[20] Según Alex Borucki (contacto personal), el significado de *fula* en el Río de la Plata difiere del que se le da en portugués ya que significa "persona de color muy oscuro".

Houaiss [en línea]; Laytano 1936a; Ortiz Oderigo 2007). En anuncios de esclavos surge como antropónimo en el siglo XIX en Brasil; "Francisco *Fula*" (Freire 1963: 138).

Finalmente, la presencia de este grupo fue, de acuerdo con los datos de que se dispone, muy limitada y, por tal razón, es poco probable que haya un aporte lingüístico considerable de origen *fula* en la región.

Hausa no fue incluido por Pereda Valdés (1937, 1965) ni por Laguarda Trías (1969), pero sí aparece en datos demográficos (Borucki 2011; Pessi 2010). Ortiz Oderigo (2007: 114) incorpora *hausa/hauza* con la referencia geográfica "desde el oeste del Niger hasta la zona del Chad", pero no menciona que hayan estado presentes en la zona del Río de la Plata.

En Brasil, se encuentran las formas *haussa, haussá, ussá, uçá, aussá, auçá,* término que denomina al pueblo así llamado y a su lengua (Castro 1968: 77; 2001: 245-246). Estudios históricos sitúan geográficamente a los denominados *hausa* y revelan que han tenido contacto con los *fula*:

> […] the clear message of linguistic geography and of Hausa's place within the Chadic family is that Hausa expanded from east to west across the savanna belt of northern Nigeria. And the relative homogeneity of the language and culture within this vast zone indicates that the spread is quite recent (within the present millennium, say). It would have involved some assimilation of previously settled peoples of the northern Nigerian plains, most of whom would have spoken languages of the 'Plateau' division of Greenberg's Benue-Congo subfamily of Niger-Congo. This Hausaization, as it proceeded from its old bases in eastern Hausaland, would have been both a cultural and an ecological process, through which woodland would have been converted into more open and continuous savanna to support grain-cultivation and a denser peasant population. This process would have reached western Hausaland (Zamfara and Kebbi) around the middle of this millennium. Cattle – and Fulani herdsmen – would in time have played an important role in this cultural ecology (and in restricting the tsetse zones) (Sutton 1979: 201).

Numéricamente los hablantes de *hausa* no se destacan en el Río de la Plata ni en Río Grande do Sul y su lengua pertenece a la familia afro-asiática y no a la familia nígero-congoleña como las otras lenguas africanas presentes en la zona. Por un lado, lo más probable es que el *hausa* haya tenido poca o ninguna influencia en variedades de español y portugués de la región y, por otro lado, el etnónimo parece haber caído en desuso, aunque el Houaiss [en línea] lo registra como pueblo y lengua presentes en el siglo XIX.

Luanda/loanda es, según Pereda Valdés (1967: 183): "Uno de los pueblos negros que transplantaron al Uruguay en la época esclavista, procedían de San Pablo de Luanda (Angola)". Así es que los nombres de nación pueden ser interpretados como etnónimos aunque correspondan a topónimos o a nombres de puertos de embarque en África, como en el caso de *Luanda* (Oliveira 1997; cf. Hall 2003; 2005: 32). Según las investigaciones realizadas en Brasil, los africanos registrados como *luanda/loanda* habrían sido

embarcados en la ciudad de Luanda (Loanda, ver Chatelain 1893: 308), fundada por los portugueses en 1576, y serían, por lo tanto, hablantes de quimbundo (Childs 1960: 274; Karasch 1987: 19; Montecúccolo 1965: 475).

Luanda/loanda no aparece en las fuentes históricas de Montevideo y figura una sola vez en un inventario riograndense de 1829 (Pessi 2010: 239). En los datos de Karasch (1987) se puede observar que en el Brasil la nación *loanda* se confunde con *angola* y *angola* con *cassange*. Quizás la confusión se explique por el hecho de haber una región llamada *Kazanze* al sur del Río Zenza, cerca de Luanda (Heywood y Thornton 2010: 50).

Con relación a *Angola* Miller afirma que:

> For the Portuguese, the "Kingdom of Angola" had referred in the 1570s to the region subject to the *ngola a kiluanje*, the African ruler along the middle Kwanza; after government officials established their principal slaving port at Luanda in the early seventeenth century, they designated the inland regions subject to their military control as the *"reino e conquista d'Angola."* "Angola" thereafter served in Brazil as cognate to "Luanda" in distinguishing slaves embarked through government formalities executed at the designated port of embarkation (Miller 2001: 29).

Es otro ejemplo de las muchas generalizaciones y confusiones. En el caso de los traficantes ingleses, se sabe que se referían a toda la región del África Central Atlántica como *Angola* y clasificaban a todos los africanos de una región a partir de la etnia más conocida en la zona (Hall 2005: 33). También Oliveira (1997: 42) afirma que se llamaba *angolas* a los africanos embarcados en los puertos de *Luanda*, *Cabinda* y *Benguela*, que entraron en Brasil desde el inicio de la trata hasta el final de su vigencia. Explica la misma autora que:

> Para a Bahia, como não existe grande variedade nos etnônimos aplicados pelo tráfico durante o ciclo de Angola, o que se deduz é que uma boa parte dos cativos clasificados como sendo de origem congo ou angola, não pertencia sequer a povos que viviam em áreas de influencia destes reinos, mas sim a outros reinos e "nações" do interior da África subequatorial. Isto significa que muitos comportamentos, observados e atribuidos a congos ou angolas podiam ter, por vezes, suas origens trocadas, a depender da região onde eran capturdos ou embarcados (Oliveira 1997: 54).

En una nota dicha autora menciona el caso de un mismo esclavo que aparece una vez como *congo* y otra como *angola* en los documentos por ella consultados (Oliveira 1997). Destaco aquí que este ejemplo de confusión no impide analizar y limitar el número de lenguas que entran en juego en la reconstrucción del panorama lingüístico; en este caso se confunden variedades de quicongo, quimbundo y umbundo habladas en la región congo-angoleña. Las semejanzas entre esas lenguas serán discutidas más adelante en el apartado sobre peso demográfico y lenguas de las naciones africanas.

Luanda se encuentra en los corpora de español (como *Loando*) y en portugués como topónimo (*Loanda*) desde el siglo XVI y aún existe como municipio, *Loanda*, en el estado de Paraná[21], en Brasil (CORDE, Davies y Ferreira 2006-).

Angola fue registrado como antropónimo en el siglo XIX, "Francisco *Angola*" (Freire 1963: 158). Como nombre de nación continúa vigente en el ámbito del candomblé brasileño, donde es posible encontrar una nación étnico-religiosa denominada *angola* (Álvarez López 2004). Existe igualmente un tipo de deporte brasileño llamado "capoeira *angola*", diferente de la "capoeira regional", expresión en la que se ha perdido la referencia geográfica.

El derivado *mal de loanda*, una especie de escorbuto, se usó tanto en español como en portugués (DRAE 2001, Bluteau 1712-1728; Houaiss [en línea]; Moraes Silva 1789; Silva Pinto 1832). Probablemente sea obsoleto, pues en los corpora solamente se encuentra en un documento de inicios del siglo XVIII (CORDE) y en portugués en dos textos del siglo XVII (Davies y Ferreira 2006-).

Luanda es hoy la capital de la República de Angola y se utiliza con ese significado en español y portugués. *Angola* es, en la actualidad, el nombre de una república africana. También existe como topónimo en Brasil[22].

Lubolo denomina a un grupo de Angola, hablantes de quimbundo según afirma Laguarda Trías (1969). Equivale a *rebolo* y *libolo* en fuentes brasileñas. *Lubolo* se ha registrado en Uruguay como *lubolo, luboro, rubolo, dubolo, bolo, rebolo, reboyo, rebola, robola, ubolo* (Borucki 2011; Kandame 2006; Montaño 2008b). Según Borucki (2011: 119) este término sí revela los orígenes geográficos de los africanos esclavizados así denominados – al contrario de los "términos paraguas" como *Congo*, *Angola* y *Benguela*.

Ha sido registrado en África por historiadores como topónimo bajo la forma *libolo* (Heintze 1972) y deriva probablemente del nombre del lugar, en el norte del Reino de Angola, al sur del Río Kwanza (Karasch 1987: 15, 20). Thornton (1998: xxxiv) define los límites geográficos de *Lubolo*/*Libolo* de la siguiente forma: "This was a land inland of Tunda past the Kwanza". Miller (1976: 41) afirma que: "The Libolo included a variety of little-known people on the south side of the Kwanza and may perhaps have been divided into the Libolo proper (west of the Luhinga river) and the Hako (east of the Luhinka)".

Laguarda Trías (1969: 80) sostiene que ese grupo hablaba quimbundo y estudios realizados en África confirman que el subgrupo de lenguas quimbundo incluye los dialectos de los *lubolos*, cercanos al umbundo (Chatelain 1888-1889: xii; Miller 1976: 38).

En este caso se observa que las variedades lingüísticas o dialectales pueden contribuir para que un grupo reciba diferentes nombres según la región,

[21] Ver <http://www.loanda.pr.gov.br (02/04/2012)>

[22] Ver <https://maps.google.com.br/maps?hl=sv&q=luanda+brasil&ie=UTF-8 (02/04/2012)>

como en el caso de *lubolo/libolo/rebolo* (Castro 1968: 63-64; 2001). Karasch (1987: 374) menciona las formas *rebolla*, *rebollo* y *rebolo* como "nombres de origen" y *libolo* como "nombre moderno". Con respecto al quimbundo, Chatelain comenta la alternancia entre /l/, /r/ y /d/ en esa lengua de la siguiente forma: "O ri que em Loanda sôa quasi como em portuguez, sôa no sertão como di (em umbundu: li). A mesma differença na pronúncia de ri e di dá-se no Congo entre o dialecto da costa e o do planalto de S. Salvador" (Chatelain 1888-89: 150). Esas diferencias en la pronunciación pueden explicar la presencia de las formas observadas.

El único registro encontrado de la forma de *Libolo* en español data de 1686 y se refiere a un lugar en la "Etiopía inferior" (CORDE). En Uruguay pasó a referirse a los blancos pintados de negros en el contexto carnavalesco rioplatense a partir de la década del 70 del siglo XIX (Andrews 2010b) y sigue usándose para grupos de carnaval, o grupos de *lubolos*: *Agrupación de Negros y Lubolos Yambo Kenia*, *Agrupación Lubola Makalé* y *Sociedad de Negros y Lubolos Oní Shangó*[23]. En Brasil esta forma parece haber desaparecido aunque el Houaiss [en línea] la registra como forma aportuguesada de *Lubolo*, que sería el nombre de una región y su lengua.

En Angola hay, en la provincia de Kwanza Sul, una localidad así llamada[24].

Magi aparece como "nación africana" presente en Montevideo en Pereda Valdés (1965), pero no han sido registrados individuos de esta nación en estudios que incluyan datos demográficos de Rio Grande do Sul ni de la región del Plata. Aunque no figuren en los datos en censos, inventarios y diccionarios regionales, se ha encontrado un caso de registro en Montevideo de un "Antonio *Magi*" en una fuente secundaria (Montaño 2008b: 308). Varios textos históricos sobre Montevideo hacen referencia a los *magises* y *mina maxi/magi* (Acree y Borucki 2008: 113; Bottaro 1934; Pereda Valdés 1941 y Suárez Peña 1924, estos dos últimos citados en Frega *et al*. 2008: 50).

Los llamados *magíes* o *magises* en Uruguay son conocidos en Brasil como *mahi* o *marrim* (cf. Ortiz Oderigo 2007: 130-131) y como *jeje* – como también los *minas* –, por lo menos en Salvador en el siglo XIX. Se discutirá el significado de *mina* más adelante, pero es conveniente señalar que se ha propuesto la utilización de la expresión "área *gbe*" para referirse a una región entre el río Volta y el Río Níger, entre las actuales repúblicas de Ghana, Togo, Benín y Nigeria (Parés 2006: 30-34).

Entre las naciones se encuentran los denominados *minas* y *magises*, lo que no quiere decir que haya pueblos africanos que actualmente se autode-

---

[23] Para el primero ver <http://informe21.com/agrupacion-negros-lubolos-yambo-kenia (27/04/2011)> Los dos últimos desfilaron el 6 de enero de 2011 en la Fiesta de San Baltasar y San Benito en la calle Isla de Flores en Montevideo.

[24] Ver <http://www.dholmes.com/master-list/angola/cuanza-sul.html (30/03/2011)>

nominen *mahi*. Surgieron grupos así llamados a partir de los siglos XVI y XVII cuya lengua vendría a ser una variedad regional de fon (Anignikin 2001). La primera nota sobre los *mahi* fue escrita en la fortaleza portuguesa de Ouidah en 1732 (Parés 2006: 38-39). Parece ser un caso de una denominación dada por personas ajenas al grupo en el continente africano, es decir, un exónimo, que muchas veces implica connotaciones negativas del "otro" (Alexandre 1983: 184-185; cf. Chambers 2001: 29).

Actualmente en Uruguay ya no se usa, pero en Brasil *maí, mahi* o *jeje-mahi* designa una nación de candomblé y los diccionarios contemporáneos lo incluyen como pueblo y lengua (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]).

Mina fue registrado por Pereda Valdés y Ortiz Oderigo y es igualmente mencionado por varios escritores locales del siglo XIX: Jacinto Ventura de Molina (1817) e Isidoro de María (1887-1895) mencionan la nación *mina* y, además, Suárez Peña, en un texto de 1924, hace referencia a una sala de nación de "minas magi", "minas nagó" y "minas carabarí" (citados en Frega *et al*. 2008: 29-31, 49-50). Borucki (2011: 131) lo considera un "término paraguas". *Mina* aparece también como antropónimo en "Felix *Mina*" (Montaño 2008b: 308).

También Debret, en su viaje a Brasil durante el siglo XIX, parece mencionar a estos mismos grupos como "mina, mina-callava, mina-maí y mina-néjos" (citado en Parés 2006: 28). Generalmente "nagó" se refiere a hablantes de yoruba y "carabalí" a hablantes de efik.

En el siglo XV los portugueses pasan a denominar la zona de la actual Ghana, en la que compraban oro, "A Mina". En 1482 construyeron el fuerte de São Jorge da Mina, en la Costa de Oro, que a partir de la ocupación holandesa en el siglo XVII pasó a ser llamado Elmina (Law 2005: 248-49). En el diccionario de Bluteau (1712-28) se explica que "o seu appellido Mina indica a sua riqueza". Los africanos *minas* provenían de África Occidental, pero no necesariamente de Elmina (Karasch 1987: 19; cf. Law 2005). En Rio de Janeiro los llamados *minas* por los dueños de esclavos podían ser de cualquier lugar de África Occidental y esta categoría incluía muchas veces a los islamizados que hablaban árabe (Karasch 1987: 25-26).

Law (2005) afirma que los *minas* en Rio de Janeiro eran los hablantes de lenguas gbe en el siglo XVIII y que así también se llamaba a quienes hablaban yoruba en la misma ciudad durante el siglo XIX (cf. Soares 2004). Tanto en Rio de Janeiro como en el sur de Brasil, y posiblemente en el Río de la Plata, *mina* parece haber englobado una serie de pueblos que, bajo ese nombre, se diferenciaban como grupo de no hablantes de lenguas del grupo bantú (Reis y Mamigonian 2004; Soares 2004).

Parés (2006: 28) señala que se hace referencia a africanos importados de la Costa da Mina desde inicios del siglo XVII a Rio de Janeiro, ciudad en donde *mina* aparentemente correspondía a los llamados *jeje* (hablantes de gbe) en Bahia, denominación desconocida en Rio de Janeiro en la época y que en Bahía designaba a pueblos de la actual República de Benín (Parés

2006: 28). Reis y Mamigonian (2004: 99) explican que, después de 1835, el tráfico interno llevó a los *nagó* (designación de hablantes de variedades de yoruba en Bahía, Brasil) hacia el sur del país, en particular hacia Rio de Janeiro y Rio Grande do Sul, donde pasaron a ser llamados *mina* o *mina-nagô*. Según Gomes (2010b: 59), *mina* incluía *nagô, calabar, hausá* y *jejê* (hablantes de variedades de yoruba, igbo, ijo, ibibio, efik, hausa – y, talvez árabe como segunda lengua – y gbe).

Si inicialmente *mina* se refería a hablantes de akan que habitaban una zona cercana a Accra, luego pasó por una ampliación semántica, que llegó a incluir hablantes bi- o plurilingües, de variedades de ga-adangme, gbe y yoruba (en las actuales repúblicas de Ghana, Togo, Benin y Nigeria). Todas estas lenguas han sido clasificadas como *kwa* (aunque la pertenencia del yoruba a esta familia se puede discutir).

Los significados de "mujer" y "prostituta" en español rioplatense y "menina" en portugués que se dan a este vocablo parecen tener, a pesar de la asociación a África de Ortiz Oderigo (2007), origen italiano (Battaglia 1978).

Se encuentra en Brasil en las comunidades contemporáneas afro-religiosas del estado de Maranhão: Casa das *Minas*, Tambor de *Mina* y los diccionarios contemporáneos de portugués nombran varias regiones y lenguas africanas bajo esta entrada así como también una variedad de contacto hablada en Minas Gerais en el siglo XVIII denominada "língua geral" (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]).

Monyolo es uno de los nombres de nación que no fue registrado por Pereda Valdés (1937, 1965) ni por Laguarda Trías (1969), pero sí aparece en una representación literaria del habla de africanos publicada en 1834 (Álvarez López 2009) y en datos demográficos (Borucki 2011, Pessi 2010). Ortiz Oderigo (2007: 158) enumera las variantes *monjolo, monllolo, mongoló, mucholo* y *muncholo* indicando que provienen del Congo. Castro propone que *monjolo*, o *Congo Monjolo,* deriva de "ndolo":

> 'Ndolo', do grupo ngala, também do Congo ex-belga. O brasileirismo Monjolo, para o nome do povo, decorre do fato de ser o –d, neste caso, uma dental palatal chiante, como ocorre na pronúncia normal do Brasil, muito generalizada na Bahia, quando às dentais -t- e -d- se segem -e- ou -i- (Castro 1968: 79).

Se ha podido localizar la lengua ndolo en la actual región norte de la República Democrática del Congo (Maho 2009: 27). En una publicación posterior de la propia Castro se nombra la etnia njolo y las lenguas cuaniama, que la autora identifica como emparentadas con el umbundo (Castro 2001: 31, 289). Sin embargo, optamos por la identificación de Karasch (1987: 373) y Borucki (2011: 131), que la asocian al reino de Tio/Tyo donde había hablan-

tes de variedades de la lengua teke de la actual república de Congo (Maho 2009: 23; cf. Miller 1988: 24, 26).

En Brasil aparece como antropónimo en "Lucas *Monjolo*" en el siglo XIX (Bertin 2009: sin pág.) y se sigue usando como nombre de nación étnico-religiosa. Asimismo en los diccionarios de portugués contemporáneo surge como designación "antigua" de un pueblo africano (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]; cf. Castro 2001: 289;). En un texto brasileño del siglo XIX *Monjolo* es el nombre o sobrenombre de un personaje negro (Davies y Ferreira 2006-).

A pesar de que el término parece haber desaparecido, hay en Brasil un Rio *Monjolo*[25] y un lugar, en el distrito de São Gonçalo en Rio de Janeiro, así llamado[26]. Es el único caso en que se encuentra un nombre de nación como topónimo en el continente americano, al tiempo que se perdió como tal en las zonas de África donde se capturaban futuros esclavos. Por esa razón, no es posible ahondar más sobre los orígenes de estos usos de *monjolo* en Brasil.

Mozambique fue registrado por Pereda Valdés (1965) con referencia geográfica a la costa oriental de África. Los *mozambiques* son mencionados por escritores como de María (1887-1895) y Bottaro (1934: 319), quien informa que poblaban toda la zona conocida como Barrio del Cordón, en la ciudad de Montevideo. De acuerdo con Ortiz Oderigo (2007: 160), en Argentina, "integraron una 'nación' numéricamente significativa". En los censos montevideanos aparecen como *Mozambique, masambique* y *basambique* (Montaño 2008b: 290-93).

Era una designación utilizada por los traficantes de esclavos para denominar diversos grupos procedentes de una vasta región en el este africano entre lo que hoy es Mombasa en Kenia y la capital mozambiqueña, Maputo, en el extremo sur del país. Incluía regiones de varios países actuales: Kenia, Tanzania, Malawi, Zambia, Zimbabue, África del Sur y Madagascar (cf. Karasch 1987: 19-22).

O'Neill (1882) presenta un mapa de la costa de "Mozambique" y una lista de palabras en tres variedades lingüísticas a las que se refiere como "dialectos"[27], todos bantú. Según Castro (2001: 285), los *mozambiques* serían mayoritariamente hablantes de ronga y changana, que son dos de las lenguas actualmente habladas por grupos demográficamente importantes en la costa mozambiqueña al sur de Maputo. Borucki (contacto personal) afirma que dos grupos étnicos importantes que llegaron a Montevideo desde esa región

[25] Ver <http://www.palmeira.pr.gov.br/home/noticia/Limpeza-do-Rio-Monjolo-acontece-no-dia-26/1 (20/01/2012)>

[26] Ver <http://www.saogoncaloonline.com.br/cidade/numeros_sg.htm (20/01/2012)>

[27] Muchas veces las lenguas africanas eran clasificadas como dialectos. En el caso de las variedades mencionadas, así como de muchas otras, es difícil definir cuáles son lenguas y cuáles son dialectos.

fueron los makua y los yao, cuyas lenguas llevan esos mismos nombres. Florentino (2010: 81) informa que el tráfico desde Mozambique aumentó a partir de 1811 y que un 93 % de los cautivos de allí provenientes desembarcados en Rio de Janeiro habían embarcado en los puesrtos de Ilha de Moçambique y Quilimane (hablantes de). Es difícil determinar qué lenguas hablaban los integrantes del grupo denominado *mozambique*.

La entrada de individuos clasificados como *moçambique* en Brasil y en Montevideo se destaca a partir de 1795-1796 (Alpers 1975; 2005: 44; Borucki 2011: 105). Este grupo constituyó un 14 % de los africanos trasladados a las Américas durante el siglo XIX y en Brasil su principal puerto de entrada fue Rio de Janeiro (Alpers 2005). Entre un 18 % y un 27 % de los africanos esclavizados que desembarcaron en Rio de Janeiro durante la primera mitad del siglo XIX eran de la costa oriental de África (Sela 2008: 320-321).

Como topónimo ya se encuentra tanto en español como en portugués en textos del siglo XVI y en el siglo XIX se lo encuentra como antropónimo en "Zeferino *Mozambique*" (Bertin 2009: sin página; CORDE; Davies y Ferreira 2006-). Un uso actual de este término en portugués es el de denominación de una danza folclórica brasileña, seguramente derivada del topónimo (Castro 2001). En los diccionarios actuales están las acepciones de "mozambicano" y "danza" (Aurélio 2009; Houaiss [en línea]).

Alpers (2005) afirma que el número de africanos de la región llamada Mozambique fue considerable, aunque no es un grupo que se destaque en los estudios sobre la presencia africana en las Américas. El mismo autor menciona la redistribución de esclavos llegados a Rio de Janeiro hacia el sur y señala la existencia de un lugar llamado Praia de *Moçambique* en Florianópolis[28]. En África oriental se mantiene en el nombre de la República de *Moçambique*.

Quisama es, junto a *hausa* y *monyolo*, una de las tres denominaciones que no figuran en Pereda Valdés (1937, 1965) ni en Lagurada Trías (1969), pero sí en datos demográficos (Borucki 2011, Pessi 2010). Ortiz Oderigo (2007: 181-182) lo registra también como *quizama, quizana, quissama, quisiana* con el sentido de "comarca de Angola, situada al Sur de San Pablo de Luanda", zona donde, según el autor, se hablaba el quimbundo.

También Heinze (1972) confirma que los kisama eran hablantes de quimbundo y agrega sobre su localización geográfica:

> The northern, western and southern borders of the old Kisama province were the same as those of the present concelho: namely the Kwanza, the Atlantic and the River Longa respectively. Only the eastern border separating Kisama from Libolo is less exactly definable. It seems to have run in a southerly direction, slightly beyond the old Fort Cambambe, and it does not seem to have changed appreciably during the centuries. At the end of the eighteenth century

[28] Ver <http://www.canasvieiras.com.br/Praias_Mapas/exibepraia.php?cod=62 (27/04/2011)>

the area higher up the river is said to have been known as Upper Kisama or Lower Libolo (Heinze 1972: 408).

Castro (1968; 2001) no incluye este término, pero Petter (2011: 82) destaca la relación entre *quisama* y quimbundo y Hrbek (1978: 162) relaciona a los *kisama* (también *quisama, guisama*) con el umbundo. El *quisama* se encuentra entre las regiones del quimbundo y el umbundo[29]. Cabe aquí notar que la lista de Hrbek (1978) se concentra en los etnónimos y que las clasificaciones lingüísticas pueden tener más que ver con regiones y tipologías lingüísticas que con relaciones genéticas (Maho 2001: 41).

En Brasil aparece como nombre de pueblo y lengua (Houaiss [en línea]) y hay un municipio con el nombre de *Quissamã*, en el estado de Rio de Janeiro. Cerca de la actual Luanda, en Angola, está ubicado un parque nacional llamado Kissama[30].

Entre las naciones cuya presencia física en la región no se ha podido confirmar en los datos demográficos que complementan las informaciones lingüísticas están incluidos: *cafre, calengo* y *mandinga.*

Cafre[31] no parece designar un grupo presente en Rio Grande do Sul ni en la zona rioplatense. El término está en Pereda Valdés (1969) y Ortiz Oderigo (2007), pero ninguno de los autores afirma que se haya registrado la presencia de *cafres* en el Río de la Plata. Pereda Valdés (1965: 183) menciona que es "Nombre de un pueblo bantus [sic] llegado al Brasil", pero no figura en los datos de pueblos llevados a Rio de Janeiro entre 1830-1852 (Karasch 1987: 371-389), ni en la lista de etnónimos africanos presentes en Brasil publicada por Castro (1968).

Algunos estudios sugieren que los grupos históricamente designados "raza cafre" por los colonizadores pueden haber sido grupos de la región sudeste de lo que hoy es Sudáfrica (Mann, 1867; cf. Kay 1834; Triana y Antorveza 2001: 391). *Cafre* aparece en dos diccionarios de portugués de los siglos XVIII y XIX como "homem rude, bárbaro, deshumano como os moradores da *Cafraria*", sin detalles sobre dónde estaba situada la Cafraría (Bluteau 1712-28; Pinto 1832). Sin, embargo se sabe que en el siglo XIX, este era el nombre de una región en la costa sudeste de África, habitada por hablantes de xhosa y colonizada por ingleses y portugueses (*Encyclopædia Britannica* 2012; Ajayi 2010: 159).

Uno de los diccionarios de portugués actual incluye tres significados en portugués con referencias geográficas a la región sureste de África:

1. Nome dado pelos islamitas aos gentios e idólatras, e por ext., aos negros pagãos da África oriental; aplica-se, sobretudo, às populações bantas de

[29] Ver mapa en <http://llmap.org/viewer.html?maps=c:696480 (25/01/2012)>
[30] Ver <http://kissama.org/quicama_main.html (20/01/2012)>
[31] Alex Borucki (contacto personal) afirma no haber visto esta denominación en fuentes originales del período virreinal o posteriores.

> Moçambique, da África do Sul e dos demais países do S.E. da África. 2. O natural ou habitante da Cafraria, denominação que, no passado, se dava à região entre o rio Kei e os limites da província de Natal, na África do Sul; xossa. 3. Fig. Pessoa rude, bárbara, ignorante (Aurélio 2009).

El primer significado se explica por la etimología del vocablo: los hablantes de árabe llamaban *kafir* o paganos a quienes no compartían su religión. La mención a la lengua xhosa se confirma en diccionarios y gramáticas sobre "the kafir language", actualmente llamada *xhosa* (Ayliff 1846; Boyce 1844).

La primera mención de *cafre* en el DRAE data de 1729 y su referencia geográfica es al cabo de la Buena Esperanza y, según el mismo diccionario, su significado actual sería "Habitante de la antigua colonia inglesa de Cafrería, en Sudáfrica" y "bárbaro y cruel" (DRAE, en NTLLE; DRAE 2001).

En portugués, desde el siglo XIX figura el derivado *cafrice* con el significado de "crueldade, selvageria, barbaridade" (Pinto 1832; cf. Aurélio 2009). Se registra además *cafreal* como despectivo (Houaiss [en línea]).

A pesar de que este término parece haber caído en desuso tanto en portugués como en español, existe hoy una banda de reggae en la Argentina llamada "Los *Cafres*"[32].

Calengo aparece únicamente en Laguarda Trías (1969), que menciona que se usa en frases como "¡que lo diga calengo!" y afirma la existencia, que se ha podido confirmar, de una localidad en Angola con ese nombre:

> La existencia de un lugar denominado Kalengo en el África Occidental portuguesa (Angola) y la estructura del vocablo permiten considerarlo afronegro, si bien no hemos podido determinar el significado en quimbundo, lengua a la que parece pertenecer (Laguarda Trías 1969: 67).

Fue posible ubicar un lugar llamado *Calengo* en la actual Angola, cerca de la frontera con la República Democrática del Congo[33].

Hay un arroyo llamado *Calengo* en el departamento de Tacuarembó[34], en Uruguay, que es una de las comunidades de frontera que concentró mayor cantidad de población esclava, un 29 % entre 1822 y 1824 (Borucki *et al.* 2009: 165).

Aunque muchos etnónimos derivan de topónimos, tampoco *calengo* aparece como denominación de origen de individuos introducidos por el tráfico de esclavos. Está ausente en las fuentes brasileñas consultadas, pero se ha confirmado su presencia en un texto argentino de 1853 como "apodo de un coronel oriental"[35], o sea, un antropónimo o nombre de persona (CORDE). Todo indica que este término ha desaparecido.

---

[32] Ver <http://www.loscafres.com.ar (27/04/2011)>

[33] Ver <http://maps.google.com (27/04/2011)>

[34] Esto sería un hidrónimo, o sea, "nombre de río, arroyo, lago, etc" (DRAE 2001).

[35] Oriental se refiere a la orilla oriental de Río Uruguay, lo que hoy es la República Oriental del Uruguay, cuyos pobladores son conocidos regionalmente como "orientales".

Mandinga no se menciona en los datos demográficos de que se dispone y no aparece con el significado de grupo étnico en textos del siglo XIX en Montevideo (Lira [1835] 1980, de María 1887-1895). Granada (1957 [1889]) lo recoge en su vocabulario rioplatense como "encantamiento, brujería, y también diablo". No obstante, según Carvalho Neto (1965; 66), Pereda Valdés hace referencia a un dato de Rossi en el que se afirma que "Entre las **naciones** de negros existía una titulada **Mandinga**". En Porto Alegre hay un esclavo en un inventario de1842 cuyo nombre es "Antônio *Mandinga*" (Pessi 2010: 361).

Sí es un etnónimo en África Occidental donde se registra como *mandingo* y también malinke, mandinka (Hrbek 1978: 168; cf. Rodney 1969). En Portugal, Camões y otros autores del siglo XVI mencionan la nación *mandinga* refiriéndose a esa misma región geográfica (Davies y Ferreira 2006-). También el diccionario más antiguo especifica la región geográfica de los *mandingas*: "nas terras dos Negros de Guinè, ao longo do rio Gambea, entre o Reyno de Tombotu ao norte, & o de Malagueta, ao Sul" (Bluteau 1712-28). El diccionario de Pinto (1832) lo presenta como vocablo usado entre africanos: "Entre os Africanos – Feitiçaria" e incluye el derivado *madingueiro* como "Alguém que faz mandinga".

En el portugués actual también se utiliza con el significado de pueblo y lengua (Aurélio 2009) y tiene una serie de derivados que indican su vitalidad: *mandingado, mandingar, mandingaria, mandingueiro, mandinguento* (Houaiss [en línea]).

Junto a *gelofe* (wolof), *mandinga* es el primer "afronegrismo" registrado en la lengua española pues figura en las *Coplas* de Rodrigo de Reinosa de finales del siglo XV o comienzos del XVI (Santos Morillo 2010: 21, tomo 2). De acuerdo con Hall (2005: 33), los propietarios de esclavos en Valencia llamaban *mandinga* a toda la región central de Alta Guinea. *Mandinga*, con el significado de "brujería" o "hechizo", continúa usándose en español y portugués, pero el sentido de "diablo" se encuentra únicamente en Hispanoamérica[36], ambos derivados del etnónimo.

Es imposible, a partir de los datos encontrados, afirmar que individuos pertenecientes a grupos denominados *cafre, calengo* y *mandinga* realmente estuvieron presentes en la región.

Síntesis sobre los nombres de nación y sus referencias geográficas y lingüísticas

Todos los grupos cuya presencia en la región en cuestión ha sido confirmada en los datos de que se dispone, menos los *cafres, fula, hausa, magises, mandingas* y *mina*, se han podido identificar como hablantes de lenguas de la

[36] Esa acepción aparece en varios textos de este volumen.

subfamilia bantú de la familia nígero-congoleña y – con excepción de las lenguas de los africanos que eran capturados en África Sur-Oriental – de variedades de lenguas relativamente cercanas entre ellas y probablemente intercomprensibles. Hay que considerar también la posibilidad de que muchos individuos fueran, como lo son hoy muchos africanos, plurilingües.

No se ha podido confirmar, en los datos demográficos, la presencia de *cafres, calengos* y *mandingas*. Los grupos de presencia confirmada en Montevideo y en Rio Grande do Sul provienen de tres grandes regiones africanas:

África Occidental: (*fula, mina, magi, hausa*)

África Centro-Occidental: *(benguela, cabinda, camundá, casanche, congo, luanda/angola, lubolo, monyolo, quisama)*

África Sur-Oriental: (*mozambique*).

Esos grupos hablaban variedades de las siguientes lenguas:

Lenguas de África Occidental:
- *fula*: fula (familia nígero-congoleña)
- *mina/magi*: gbe, akan, ga-adangme, yoruba (familia nígero-congoleña)
- *hausa*: hausa (familia afroasiática)

Lenguas de África Centro-Occidental:
- *congo/cabinda*: quicongo (familia nígero-congoleña)
- *casanche, camundá, luanda/angola, lubolo, quisama*: quimbundo (familia nígero-congoleña)
- *benguela, monyolo*: umbundo (familia nígero-congoleña)

Lenguas de África Sur-Oriental:
- *mozambique*: macuá y otras (familia nígero-congoleña).

Varios términos aparecen como antropónimos o topónimos, algunos han caído en desuso y otros han pasado a denominar diversas expresiones culturales y religiosas de origen afro. Hay casos en que sus derivados han adquirido sentidos peyorativos.

Lenguas y peso demográfico de las "naciones africanas" presentes en Montevideo y Rio Grande do Sul

En este apartado se hace un acercamiento demográfico, relacionando cada grupo a una lengua africana.

Se han tomado como punto de partida todos los etnónimos registrados en el censo de Montevideo de 1812 y presentados por Borucki (2011: 131-132). Luego se han buscado todas las posibles variantes de esos términos en una compilación de registros de 16 000 inventarios de Rio Grande do Sul del período entre 1763 y 1888 en donde figuran 109 498 esclavos (Pessi 2010).

La Tabla 1 muestra, en la primera columna, las regiones africanas de donde provenían los cautivos; en la segunda columna aparecen todos los nombres de naciones africanas presentes en el censo de Montevideo de 1812; en la tercera columna se identifica la lengua que ese grupo supuestamente hablaba y en la cuarta y quinta columna se especifica el número de individuos de cada nación encontrados en los datos demográficos de Montevideo (Borucki 2011: 131-132) y Rio Grande do Sul (Pessi 2010), respectivamente.

Se observa que los grupos con más peso demográfico, en ambos lados de la frontera uruguayo-brasileña, provienen de la región de África Centro-Occidental y son hablantes de variedades de quicongo, quimbundo y umbundo a los que siguen los llamados *mina* (hablantes de variedades de gbe y otras lenguas) y *mozambique* (hablantes de lenguas bantú de África Sur-Oriental).

Contando los grupos presentes en las fuentes secundarias de que se dispone (se cuenta *cabinda* porque surge en otras fuentes históricas aunque no aparezca en el censo de Montevideo), los datos incluyen denominaciones de una población de un total de 7031 individuos en Rio Grande do Sul y 706 individuos en Montevideo.

Lenguas de África Centro-Occidental

Quicongo

Se puede observar en la Tabla 1 que los identificados como hablantes de quicongo son probablemente los denominados *congo* y *cabinda,* con un total de 1876 personas en los datos de Rio Grande do Sul y 184 en Montevideo. El término quicongo incluye más de una variedad lingüística. En el norte de Angola y en el sudeste del Congo hablar quicongo significa ser hablante de alguna de las variedades denominadas por glosónimos como "Kizoombo, Kimbeembe, Kinsooso, Kisolongo, Kindibu, Kintandu, etc." (Lusakalalu 2001: 50). Los etnónimos correspondientes a estas lenguas son en su forma plural: "Baazombo, Bambeembe, Bansooso, Basolongo, Bandibu, Bantandu,

etc." (Lusakalalu 2001: 50). Existe actualmente un total de aproximadamente 16 variedades lingüísticas en Angola, y algunas más en el Congo, que entran en la categoría quicongo (Lusakalalu 2001: 52). El quicongo ha sido clasificado como idioma de la zona H (ver Figura 2), grupo 10, según una propuesta reciente de actualización de la clasificación de Guthrie (Maho 2009: 52).

Quimbundo

Como consta en la Tabla 1, los identificados como hablantes de quicongo son los *angola,* probablemente *camundá, lubolo, luanda/angola, quisama* y *songo.* Se agregó *songo* puesto que este grupo de hablantes de lenguas africanas surge en los datos de ambos lados de la frontera entre Uruguay y Brasil y también fue registrado por Acree y Borucki (2008: 113).

Las lenguas *bolo* (lubolo)*, kimbundu, sama* (kisama) y *songo* están clasificadas como pertenecientes a la zona H (ver Figura 2), grupo 20 de Guthrie (Maho 2009: 53). Hay un total de 1528 individuos en Rio Grande do Sul y 119 en Montevideo que pertenecen a este grupo.

Umbundo

Benguela es el único grupo identificado como hablantes de umbundo. En total son 1583 en Rio Grande do Sul y 99 en Montevideo.

Parece haber consenso en relación a la lengua hablada por el grupo llamado *benguela*, pues Magyar incluye el dialecto de *Benguela* en el estudio de la historia del umbundo, mencionando que Hugo Schuchardt escribió un artículo sobre esa variedad (Fodor 1983: 50). Umbundo es un glosónimo que designa un conjunto de variedades lingüísticas. El nombre de esta lengua no corresponde, como en muchos otros casos, a un topónimo (Lusakalalu 2001: 50). Además de los llamados ovimbundo (este sí es un etnónimo), los grupos denominados vawambu, vasambu, vambalundu, vaviye, vandombe y vakakonda son hablantes de umbundo (Lusakalalu 2001: 51, cf. Childs 1964: 367). Esta lengua pertenece a la zona R (ver Figura 2), grupo 10 de acuerdo con Guthrie (Maho 2009: 86).

No es seguro que todos los africanos clasificados como *benguela* hablaran umbundo, ya que Borucki (2011: 120) incluye este vocablo entre los "térmi nos paraguas", que abarcan vastas regiones y puertos de embarque. De acuerdo con el mismo autor, los epónimos como Benguela y Angola proporcionan más información sobre las rutas del tráfico que sobre los orígenes africanos de los individuos y se sabe también que algunos barcos pueden haber salido de Benguela y parado en Luanda (Borucki 2011: 119).

REGIÓN AFRICANA	NOMBRE DE NACIÓN[37]	LENGUA	MVD	RS
África Centro-Occidental	Congo	quicongo	184	1260
	Cabinda	quicongo	0	616
	Benguela	umbundo	99	1583
	Angola	quimbundo	76	867
	Ganguela, Manguela [Ngangela]	nyemba	28	148
	Camunda	quimbundo	10	83
	Lubolo, Luboro, Bolo, Rebolo, Ubolo [Libolo]	bolo/ quimbundo	25	520
	Casanche, Quisanche [Kasanje]	chocué	8	254
	Calumbo		1	0
	Quisama, Ysama, [Kisama]	sama/ quimbundo	4	43
	Quizambe		1	0
	Mojumbe, Magumbe, Muyumbi [Huombe]		5	0
	Monyolo [Monjolo, Tio]	teke	5	281
	Songo	songo/ quimbundo	4	15
África Occidental	Mina	Gbe (inclu-sive akan, ga-adangme, yoruba)	159	846
	Carabali	efik	19	4
	Moro		5	0
	Hausa	hausa	3	21
	Folá [Fulani]	fula	1	21
África Sur-Oriental	Mozambique	varias	95	437
	Maqua, Macuva [Makhuwa]	macua	5	5
	Mangancha [Mang'anja]		1	--
	Muñanbano [Inhambane port]		1	--
	Maconde		1	--
Otros/ no identifica-dos	Costa Loro		1	--
	Tamban		1	--
	Africa or Guinea	¿?	38	368

Tabla 1 Número de individuos por nombre de nación y sus lenguas en Montevideo y Rio Grande do Sul (adaptada de Borucki 2011: 131-132, complementada con datos de Pessi 2010).

[37] Los campos con sombra gris de las columnas 2-5 corresponden a las naciones que están presentes tanto en el censo de Montevideo como en los inventarios riograndenses – o sea, las que se discuten en este estudio.

La lengua de los llamados *ganguela* se ha identificado como *nyemba* o *nganguela*, del grupo bantú K10 (ver Figura 2; Maho 2009: 63). También el *chokwe* o chocué, supuestamente hablado por los denominados *casanches*, pertenece al grupo K10 (Maho 2009: 63). *Casanches* y *ganguelas*, que se sitúan en el interior de la actual Angola, pueden haber aprendido quimbundo durante el trayecto hacia la costa. Ambos se sitúan geográficamente al interior de la región de Luanda. En este grupo son 402 esclavos en Rio Grande do Sul y 36 en Montevideo.

Se identificó, para los llamados *monyolo*, la lengua teke del grupo B70 en la actual República del Congo (ver Figura 2; Maho 2009: 23). Estos son 281 en Rio Grande do Sul y 5 en Montevideo.

Sobre las lenguas habladas en África Centro-Occidental (Angola-Congo), es interesante notar cómo Cadornega distingue la lengua de Luanda y el interior de su territorio (supuestamente quimbundo) de la lengua del Congo (probablemente quicongo), juntando las lenguas de Angola y Benguela (o sea, quimbundo y umbundo) que llama "ambunda" y los pueblos a los cuales se refiere como "gentio ambundo" (que normalmente designan a los hablantes de quimbundo) (Childs 1960: 274).

Chatelain (1888-1889: xi) explica que el quimbundo era la lengua general del antiguo Reino de Angola; *mbundu* significa persona, *ambundo* es el plural de *mbundu* y *ki* es un prefijo que significa idioma. *Ki-mbundu* significa el idioma de los mbundu o *ambundo.* Estos prefijos de clase nominal pueden confundir a los extranjeros y por eso también surgen nombres alternativos para algunos grupos (Chatelain 1893). Alexandre (1983: 185-186) da un ejemplo de un diario francés que informaba sobre los conflictos "entre Kikongos y Bacongos" (bakongo es el pueblo que habla kikongo). Según Chatelain:

> As línguas principaes que o kimbundo confina – o kixicongo ao norte, as línguas kioko e lunda a leste e o umbundu ao sul – não são, por consequência, tão diferentes d'elle entre si, que sabendo-se um d'estes idiomas ou conhecendo a sua contrucção, não seja facil apprender também qualquer outro. Observámos, porém, que as línguas com que o kimbundu tem mais analogia, são os seus vizinhos imediatos, o kixikongo, falado no antigo Reino, hoje Districto de Benguella [...] (Chatelain 1888-89: xiv).

Otro dato interesante es que los habitantes de la región de *Kisama*, ubicada entre el Río Kwanza y el Río Longa, hablaron una variedad de umbundo hasta fines del siglo XVIII y en el siglo XIX la lengua de la región pasó a ser el quimbundo porque los europeos introdujeron gran número de hablantes de esa lengua (Miller 1976: 33, 39).

Entre los hablantes de lenguas de África Centro-Occidental el grupo que habla quicongo es el que tiene mayor peso demográfico tanto en Montevideo como en Rio Grande do Sul, pero la diferencia no es grande comparando con el número de hablantes de quimbundo y de umbundo. El grupo que habla otras lenguas bantú es considerablemente menos numeroso.

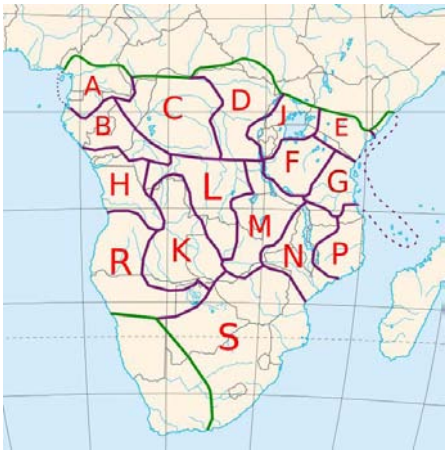

Figura 2 Lenguas bantú, clasificación de Guthrie (1948)[38]**.**

Lenguas bantú de África Sur-Oriental

El número de *mozambiques* es relativamente importante y esta nación incluye a los macua/camaquã, registrados en el censo y en los inventarios (ver Tabla 1). La lengua makua pertenece a la zona P grupo 30 de Guthrie (ver Figura 2; Maho 2009: 85). Hay un total de 442 *mozambiques* en Rio Grande do Sul y 100 en Montevideo.

Lenguas de África Occidental

Los *fula* que tampoco formaban parte de los hablantes de lenguas bantú figuran como *folá* una única vez en el censo de Montevideo y como *fula* en 21 inventarios riograndenses. Esta es una de las lenguas de la familia nígero-congoleña que no forma parte del grupo o subfamilia bantú.

Hausa tampoco es un grupo numeroso; su lengua es el hausa. Son 21 en Rio Grande do Sul y 3 en Montevideo. Esta es la única lengua que no pertenece a la familia nígero-congoleña, pues forma parte de la rama chádica de la familia afro-asiática.

[38]<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/12/Bantu_zones.png/593px-Bantu_zones.png 17/06/2012)>

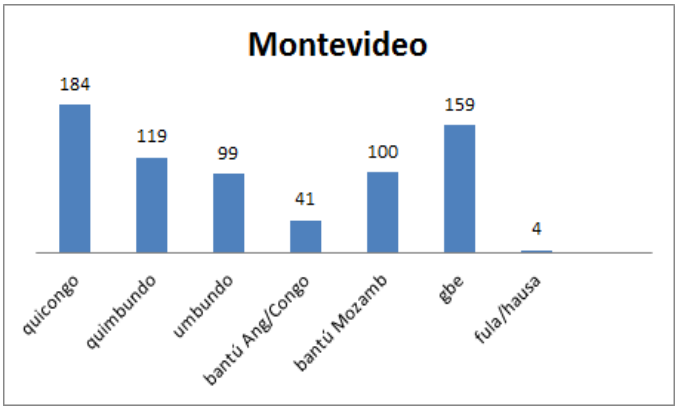

Figura 3 Distribución de la población afromontevideana por número de individuos registrados en censo e identificados como hablantes de diferentes lenguas, 1812. Fuente: Borucki (2011).

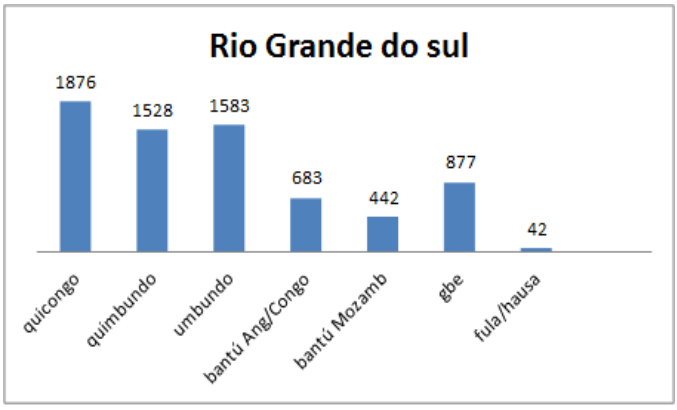

Figura 4 Distribución de la población afroriograndense por número de individuos registrados en inventarios e identificados como hablantes de diferentes lenguas, 1763-1888. Fuente: Pessi (2010).

Los llamados *minas* eran hablantes de variedades de gbe (bajo la clasificación de *mina* se encuentran igualmente hablantes de variedades de akan, ga-adangme, yoruba, igbo, ijo, ibibio, efik, hausa – y, talvez árabe como segunda lengua). Se destacan como un grupo importante entre los cautivos de África Occidental, en donde se pueden encontrar pueblo cultural y lingüísticamente relacionados, hablantes de 51 variedades lingüísticas en las cuales *gbe* significa "lengua". Uno de estos pueblos está constituido por los *magi,* que no aparecen en los datos demográficos. Si se suman al total de *mina* 31 *gege/gegê* o *jeje/jêje/jejê* (Pessi 2010), se llega a un total de 877 en Rio Grande do Sul y 159 en Montevideo.

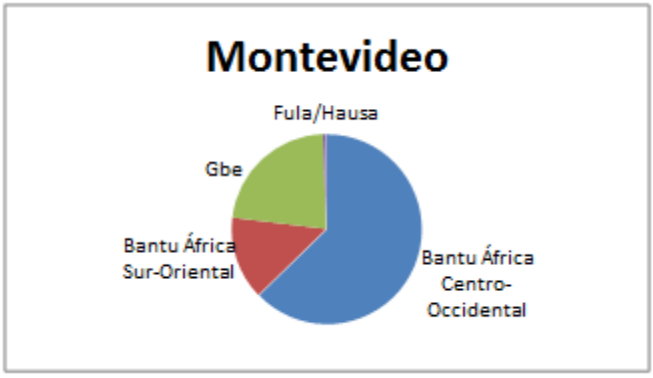

Figura 5 Distribución por grupo de lenguas en Montevideo (706 individuos).

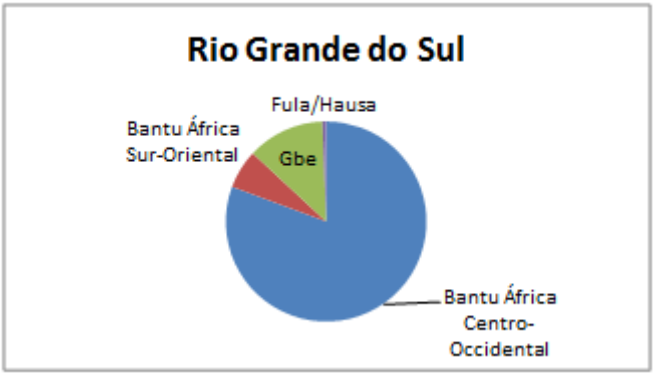

Figura 6 Distribución por grupo de lenguas en Rio Grande do Sul (7031 individuos).

Al intentar reconstruir el panorama lingüístico, es esencial tener en cuenta que, a pesar de las dificultades de identificación de lugares de origen y lenguas africanas, la cercanía registrada entre estas lenguas de África Centro-Occidental es un factor importante. Además, la probable presencia en el sudeste brasileño de una lingua franca bantú (de base quicongo, quimbundo, umbundo) y la función del quimbundo como lingua franca en África Centro-Occidental en el siglo XVIII (Heywood 2001: 103; Slenes 1995) indican que quizás no sea aquí necesario ni posible poner límites entre las variedades de quicongo, quimbundo y umbundo y otras lenguas bantú de África Centro-Occidental presentes en la región. Por eso, se han unido, en las Figuras 5 y 6 los hablantes de lenguas de África Centro-Occidental (Congo-Angola, incluyendo quicongo, quimbundo, umbundo, nyemba, chocue y teke). Los hablantes de lenguas bantú de África Sur-Oriental forman un segundo grupo.

Los hablantes de variedades de gbe, akan y ga-adangme, y talvez yoruba, representan un tercer grupo, que aquí aparece bajo el rótulo gbe. Los hablantes de fula y hausa forman un cuarto grupo, cuyas lenguas pertenecen a familias distintas, pero que han estado históricamente en contacto.

Los resultados de uno y otro lado de la frontera son bastante similares: predominan los hablantes de quicongo, quimbundo y umbundo y otras lenguas de la región de Angola-Congo, con una representación de un 80 % en Rio Grande do Sul y un 62 % en Montevideo. El número de hablantes de variedades de gbe (inclusive akan, ga-adangme), y quizás también yoruba, parece ser más importante en Montevideo (14 % en Montevideo; 6 % en Rio Grande do Sul). La presencia de variedades de gbe no se confirma en los vocablos de origen africano registrados en la región, que suelen ser de procedencia bantú, de África Centro-Occidental (Álvarez López 2007, 2009; y todas las palabras de origen africano que aparecen en este volumen).

Consideraciones finales

A través del análisis realizado se pudo constatar, en primer lugar, que es posible cuestionar la presencia en el sur de Brasil y en el Río de la Plata de algunos de los grupos cuyos nombres fueron registrados por Pereda Valdés (1937, 1965) y Laguarda Trías (1969). Además se confirmó que esos autores no mencionaban todos los grupos cuya presencia también ha sido registrada en trabajos de cuño histórico y demográfico en Brasil y Uruguay. En general se constató que las fuentes consultadas dan muy poca información relevante sobre las lenguas habladas por las diversas naciones.

Benguela, Cabinda, Congo, Libolo, Luanda, y *Mozambique* aparecen en textos peninsulares de los siglos XV y XVI, siempre como topónimos. *Mandinga*, no es topónimo, sino etnónimo y se menciona en un texto peninsular ya en el siglo XV. En Portugal el diccionario de Bluteau (1712-1728) incluye *benguela, cafre, congo, fula, luanda/loanda, mina* y *mozambique.* Todos estos nombres de nación parecen haberse utilizado en la Península Ibérica y no han surgido necesariamente en las Américas. *Fula* y *cafre* se han usado como etnónimos en el continente africano. *Calengo, camunda, casanche* y *magi* no figuran en las fuentes europeas, pero se ha podido identificar el lugar geográfico de procedencia de los *magi* y de los *casanche*. Quedan dudas sobre el origen de *calengo* y *camundá*.

En los diccionarios brasileños de los siglos XVIII y XIX se encuentran los nombres de nación: *benguela, cafre, luanda/loanda, mandinga* (Moraes Silva 1789; Silva Pinto 1832). El resto, salvo *calengo* y *camundá,* aparece en los trabajos de Castro (1968; 2001). La conclusión es que *calengo* sólo aparece en el Río de la Plata y *camundá*, que brilla por su ausencia en las fuentes de carácter lexicográfico en Brasil, aparecerá en fuentes históricas brasileñas.

Los documentos históricos no confirman la presencia física de agrupaciones denominadas *cafre, calengo, mandinga*. *Cabinda* y *magi* no figuran en los censos ni en los inventarios, pero sí en otros textos. *Luanda* tiene una única mención en los inventarios riograndenses (donde sí aparece *angola,* que designaría al mismo grupo). Sí se confirma la presencia en censos e inventarios de individuos clasificados como *benguela, cabinda, camundá, casanche, congo, fula, lubolo/rebolo, mina* y *mozambique.*

Los grupos de mayor peso demográfico en Rio Grande do Sul y Montevideo coinciden y, según los trabajos consultados, son hablantes de quicongo (*congo, cabinda*), quimbundo (*angola, camundá, luanda, lubolo, quisama, songo*) y umbundo (*benguela, monyolo*). Estos resultados confirman las conclusiones de Castro (2001) sobre la importancia del aporte lingüístico de esos tres grupos en Brasil, afirmación que según los datos de que se dispone podría extenderse a Montevideo. Esta predominancia se explica, por lo menos en parte, por la ubicación geográfica de esos pueblos, ya que era en los Reinos de Angola y Congo que estaban los puertos más cercanos al Río de la Plata y sobre todo a Rio de Janeiro, por donde entraba la mayoría de los africanos posteriormente trasladados hacia el sur.

Los *minas* y *mozambiques* constituyen grupos relativamente numerosos en los datos riograndenses y montevideanos. Sin embargo estas denominaciones no revelan detalles sobre la competencia lingüística de los africanos esclavizados, ya que incluyen probablemente hablantes de varias lenguas bantú del África Sur-Oriental en el caso de *mozambique* y diferentes ramas y familias lingüísticas de África Occidental como akan, ga-adangme, gbe yoruba (y probablemente igbo, ijo, ibibio, efik, hausa – y, talvez árabe como segunda lengua), en lo que se refiere a los *minas*.

Los *fula* y los *hausa*, por otra parte, parecen haber constituido un grupo numéricamente marginal y su región de origen también es África Occidental. Contrariamente a lo que sucede con las lenguas bantú de África Centro-Occidental, no se ha podido verificar la presencia histórica en Uruguay de palabras de origen africano que puedan ser relacionadas con las lenguas identificadas en África Occidental.

A diferencia de las otras designaciones, los términos *bolo* (lubolo), *fula*, *hausa, kisama, mahi* y *mandinga* están consignados en una lista de etnónimos utilizados en el África poscolonial, publicada con apoyo de las *Naciones Unidas* (Hrbek 1978). Tienen orígenes diversos, pero son utilizados como etnónimos en el continente africano.

Se ha señalado la desaparición de varios de los términos tanto en Uruguay como en Brasil, pero se observa igualmente la vitalidad de algunos de ellos, pues han tenido continuidad como nombres de grupos musicales o carnavalescos rioplatenses (*benguela, cafre, congo, lubolo*); en contexto afroreligioso (*angola, cabinda, congo, mahi, mina, monjolo*); en expresiones culturales afrobrasileñas (capoiera *angola,* toque de *benguela*, *cabinda, congada*), como antropónimo de un personaje histórico rioplatense (*Camundá*) o

como nombres de lugares o ríos (*Calengo, Camundá, Cassange, Congo, Loanda, Moçambique, Monjolo, Quissamã*).

Muchos de los nombres de nación fueron usados como antropónimos para africanos y sus descendientes y en Brasil se ha confirmado la pervivencia de ese uso para la mayoría de los términos analizados, como se pudo verificar al consultar listas telefónicas brasileñas. Sin embargo, todo indica en el caso de los nombres de grupos de presencia confirmada, salvo *camundá, fula, hausa, mandinga* y *monyolo*, que es probable que sean epónimos derivados de nombres de lugares en África. De todas formas, existe hoy una localidad llamada *Camundá* en el distrito angolano de Benguela, pero no se sabe si corresponde al etnónimo ya que Karasch (1987) explica que los *camundá* son originarios del norte de Angola y no del sur.

Finalmente se pudo constatar que varios nombres de nación figuran en diccionarios actuales de español y portugués con significados supuestamente derivados de los nombres de nación, muchas veces peyorativos, lo que revela que ha habido actitudes negativas hacia tales grupos en los contextos socio-culturales en los que los encontramos.

3. Léxico de origen africano en el portugués de Brasil y en el español del Uruguay: historias de encuentros y desencuentros

Tania Alkmim
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Lilian do Rocio Borba
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Magdalena Coll
Universidad de la República, Uruguay

Diversas fuentes lexicográficas, documentales y literarias nos han permitido analizar una serie de vocablos de origen africano que se registran – o se han registrado – en el portugués de Brasil y en el español del Uruguay. Se trata de *bunda*, *candombe*, *capanga*, *catinga*, *malungo*, *mandinga*, *moleque*/*muleque* y *mucama,* vocablos consignados en Pereda Valdés (1937, 1965) y Laguarda Trías (1969), y que han recorrido diferentes caminos en suelo americano.

Estos vocablos ora comparten su significado en español o portugués, ora evolucionan semánticamente en direcciones próximas pero diferentes, como es el caso de *mandinga* que se desarrolla en el español rioplatense con el significado de "diablo" mientras que en portugués lo hace con el de "hechizo".

En otros casos, vocablos que estaban vigentes en el español y el portugués del XIX, dejan de usarse en el español actual y se mantienen en el portugués (por ejemplo, *moleque/muleque*) mientras que ciertas palabras prácticamente dejan de usarse en el portugués y se mantienen vigentes en el español (como es el caso de *candombe* y *mucama*), aunque, con un significado diferente al original. Otras palabras, como *malungo*, caen en desuso tanto en el español del Uruguay como en el portugués de Brasil pero atraviesan en la actualidad

un proceso de recuperación. Otras voces, como *capanga, catinga* o *bunda*, se conservan en ambas lenguas, aunque en el caso de esta última, su uso en el español del Uruguay parece estar restringido en el presente a la zona fronteriza con el Brasil.

Casos como *catinga* no solamente se mantienen vigentes en ambas lenguas sino que lo hacen con alta productividad, en el sentido de que son capaces de combinarse con otros elementos de la lengua para formar, precisamente, elementos nuevos. En el portugués brasileño actual se puede encontrar *catingoso*, *catingudo*, *catinguento*, *catingueira* al tiempo que se derivan en el español en el Uruguay vocablos como *catingudo*, *descantingar y catingoso*. Por otra parte, de *candombe* provienen los derivados españoles *candombero* y *candombaile*; en portugués, esta palabra no tiene productividad alguna, lo que se vincula con el escaso uso que este vocablo tiene en el portugués actual de Brasil.

De los recorridos de estas palabras, de estos viajes lingüísticos, sociales y culturales trata, precisamente, este capítulo que está organizado en varias secciones. La primera de ellas trata aquellos vocablos de origen africano vigentes en el español del Uruguay así como en el portugués del Brasil con significados equivalentes, mientras que en la segunda sección se analizan voces usadas en ambas lenguas pero cuyos caminos semánticos se han distanciado. La tercera sección aborda algunos vocablos que después de haber caído en desuso tanto en el español del Uruguay como en el portugués de Brasil, atraviesan en la actualidad un proceso de recuperación. La cuarta sección presenta voces que tienen destinos diferentes de este lado del Atlántico, ya sea porque sobreviven en el español del Uruguay y no en el portugués de Brasil o porque se mantienen en Brasil pero no en Uruguay.

Usos compartidos, con significados equivalentes

Tanto el español del Uruguay como el portugués del Brasil mantienen el uso de las voces de origen africano *capanga*, *catinga* y *bunda*.

La voz *capanga* no aparece en Pereda Valdés (1937) pero sí – aunque de forma breve – en Laguarda Trías (1969: 73) para quien esta palabra designa "el guardaespaldas, el valentón mercenario". Aunque no se ha documentado su uso en textos del siglo XVIII y XIX, es fácil consignarlo en el español actual del Uruguay. Abunda en la literatura, en contextos como los que siguen:

> Cierta vez, en una de las elecciones, el viejo don Primitivo entró al pueblo con sus hijos, peones y **capangas**, montados en cincuenta tordillos que parecían señoritas (Salvador Porta 1953: 169)[1].

[1] Estas – y las siguientes negritas – son nuestras.

–Por eso yo digo que lo que tenemos que hacer es ir a romperles la cara a los **capangas** estos de don Fabián –expresó Tajes iracundo (Jiménez 1951: 150).

Según Laguarda Trías, *capanga* es "afrobrasileñismo registrado en los diccionarios portugueses, pero no en los españoles" (Laguarda Trías 1969: 73). La situación lexicográfica ha cambiado desde que Laguarda Trías escribió estas palabras; la Real Academia Española lo ha incorporado a partir de la edición de su Diccionario de 1992 (DRAE, en NTLLE[2]), con una marca diatópica que muestra su uso en diversas zonas hispanoamericanas.

Los registros de *capanga* para el portugués de Brasil son muy anteriores a los del español del Uruguay. Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) ya lo consignan en el siglo XIX con el sentido de "valentão pago para servir de guarda-costas ou executor de ordens de pessoas poderosas, como fazendeiros ou senhores de engenho"[3]. También contamos con ejemplos literarios de la época:

Conheciam os velhinhos o **capanga**, a quem tinham por homem de palavra, e de fazer o que prometia. Aceitaram sem mais hesitação; e foram mostrar o lugar que estava destinado para o roçado (Alencar [1872, en línea]: sin pág.)[4].

Carlos e quatro **capangas** saíram. Ficou um de vigia (Machado de Assis 2007 [1864]: 94).

El propio título de la obra *A capangada: paródia muito séria*, de Joaquim Serra (1872) nos muestra el uso de un derivado de *capanga* en el siglo XIX, *capangada*, que se utiliza como "bando de capangas". José de Alencar (1872) también utiliza esta voz con el mismo significado:

Marcou-se o dia. O fazendeiro mandou chamar o Filipe com sua gente, e aumentou a **capangada** para receber a visita do Bugre (Alencar [1872, en línea]: sin pág.).

También encontramos registrado otro derivado en la misma época: *capangagem*, "acção de capanga", que aparece, entre otros, en el siguiente fragmento del artículo "O plano contra a pátria" de Rui Barbosa (1956 [1889]):

Infelizmente para o governo, a população o conhece, discerne claramente os interesses a que ele serve, os projetos que encuba, os instrumentos de que se

[2] Ver Real Academia Española (NTLLE [en línea], Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. De aquí en adelante NTLLE).

[3] En portugués brasileño existe además el vocablo capanga, también de origen africano, con el sentido de "pequena bolsa" (Castro 2001).

[4] En esta y otras referencias que aparecen a continuación no se brinda el número de página de la cita pues se han utilizado versiones digitalizadas, tomadas de www.dominiopublico.gov.br, que carecen de dicha información.

> utiliza. O povo brasileiro sabe a que procedências se vai buscar a nova guarda nacional, evocada com a instantaneidade de um improviso, e não perde, iludido pelo disfarce dos novos figurinos, a fisionomia da desordem, da **capangagem**, do elemento anárquico, subversivo e irresponsável, meneado, nas eleições, pelos cabecilhas locais (Barbosa 1956 [1889]: 139).

Además se consigna este derivado, a inicios del siglo XIX, en la obra *Os Sertões* de Euclides da Cunha (1901):

> A justiça armada parlamenta com os criminosos; balanceia as condições de um e outro partido; discute; evita os ultimatos; e acaba ratificando verdadeiros tratados de paz, sancionando a soberania da **capangagem** impune. Assim os estigmas hereditários da população mestiça se têm fortalecido na própria transigência das leis (Cunha [1901, en línea]: sin pág.).

Tanto *capangada* como *capangagem* se usaban en el portugués brasileño del siglo XIX, con el significado de "bando de capangas" ou "ação de capangas", según el *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (Houaiss y Villar 2004). Vale decir que no encontramos derivados de *capanga* para el español del Uruguay del siglo XIX ni para el español actual.

Hoy en día, en el portugués de Brasil, la voz *capanga* tiene un uso amplio y coloquial. Su significado es el de "homem de confiança, ger. contratado como guarda-costas" (Houaiss y Villar 2004). Encontramos en la prensa escrita del año 2009 el pasaje que sigue en el que los involucrados son jueces del Supremo Tribunal Federal (STF): "Durante bate-boca no STF, X disse que Y não deveria tratá-lo como 'um dos seus *capangas*'"[5].

La circulación de esta voz en el español actual del Uruguay es "principalmente oral" (Laguarda Trías 1969: 73) y en Kühl de Mones (1993) aparece con las marcas *coloq* [coloquial] y *desp* [despectivo]: "Guardaespaldas, generalmente de alguien relacionado con asuntos ilícitos". La definición del *Diccionario del Español del Uruguay* (DEU 2011)[6] es similar: "Persona que lidera un grupo vinculado a negocios fraudulentos". Allí aparece también con la marca de *esp.* [espontáneo] como sinónimo de "matón". Es uso extendido como lo demuestra la campaña publicitaria que en el 2008 se lanzó en Uruguay con el fin de promocionar la venta de un diario local. En esta, el protagonista era un personaje ficticio llamado, humorísticamente, *Atilio Capanga: un Winner con los pies en la tierra*[7].

---

[5] Ver <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,acao-contra-ministro-do-stf-por-usar-capanga-divide-juristas,359957,0.htm (18/07/2011)> Omitimos los nombres de los ministros involucrados en el diálogo.

[6] Ver Academia Nacional de Letras del Uruguay (2011, *Diccionario del Español del Uruguay*. De aquí en adelante DEU).

[7] Ver <http://www.youtube.com/watch?v=ILmK8n38Z-Q (25/03/2012)>

Por otra parte, en el portugués de Brasil *capanga* convive con el sinónimo, *jagunço*, palabra también de origen africano que no se documenta en el español del Uruguay.

Otro vocablo vigente tanto en el español del Uruguay como en el portugués de Brasil es *catinga*, voz que no se consigna en Laguarda Trías (1969) pero que sí aparece en Pereda Valdés (1937) con el significado de "mal olor".

Para Ortiz Oderigo *catinga* es un "olor fuerte y desagradable que exhalan algunos animales y plantas" (Ortiz Oderigo 2007: 78). Y agrega "Con absoluta intención 'racista', el vocablo ha sido aplicado al olor de la transpiración de los negros" (Ortiz Oderigo 2007: 78). Bouton (2009 [1961]: 46) afirma que también se le dice *catinga* "a los negros, por el olor fuerte y particular que despiden, por efecto de la abundante transpiración cutánea, sobre todo en verano. *Catinga*, se dice de cualquier olor fuerte y penetrante, tratándose de animales". Asimismo Guarnieri (1970) registra *catinga* como "olor peculiar de los negros" y "nombre que se da a los negros" al tiempo que incluye un significado aparentemente más moderno y que hace referencia a "Ciertas glándulas de algunas animales que dan mal sabor a su carne si no se las extrae previamente a su preparación culinaria". En Kühl de Mones (1993) aparece también como "Glándula de algunos mamíferos, especialmente del cordero" y con la marca *coloq* [coloquial] se consignan tres significados: "Olor fuerte y desagradable que despiden las personas al transpirar", "Sabor fuerte de la carne de ciertos animales comestibles" y "Olor que despiden las personas de raza negra". En el DEU (2011) se define como "Olor fuerte y penetrante, propio de algunos seres vivos" y como "glándula pequeña de algunos animales que da a la carne un sabor desagradable". Además con la marca *p.us* [poco usado] se consigna allí como "jedor".

Aparece, por primera vez en el DRAE en la edición de 1925; "en Am. olor que los negros exhalan al transpirar, de origen guaraní". Con esa definición y ese origen – por cierto, equivocado[8] – aparece en ediciones sucesivas; en la edición de 1984 (DRAE, en NTLLE) la acepción "olor que los negros exhalan al transpirar" pasa a ser la primera. En 1992 (DRAE, en NTLLE), se modifica de la siguiente manera: "olor que algunas personas exhalan al transpirar". También se registra como "Olor desagradable e intenso que emana de aglomeraciones de personas" y, restringido a América, como "Olor fuerte y desagradable propio de algunos animales y plantas".

En el español actual del Uruguay aparece frecuentemente asociado al olor de algunos animales, como en "catinga de crucera" (Agustín Bisio, citado en Varsi de López 1967: 65).

---

[8] En el portugués de Brasil existe el vocablo caatinga, de origen tupí, que designa una vegetación típica del Nordeste brasileño (Houaiss y Villar 2004). Quizás la confusión etimológica radique en esta semejanza entre las voces en cuestión.

Están vigentes además varios de sus derivados como *catingudo/a* o *catingoso*. Veamos un ejemplo, tomado nuevamente de fuentes literarias contemporáneas:

> [...] la carne viene siendo toda de toruno desde el primer día: **catinguda** y dura que no se puede (Salvador Porta, citado en Varsi de López 1967: 31).

Para el portugués contamos con documentación antigua que registra el uso de *catinga* ya en el siglo XVIII; Bluteau lo consigna en 1712, en Portugal, con el significado de "fedor de negros". Aparece en un poema satírico, "Estância moral", de Francisco de Souza d'Abrada:

> Que os taes imitar pretendam
> a poesia de Angola
> cuja **catinga** os consola
> como conclusão negreira (Francisco de Souza d'Abrada, citado en Bluteau 1728: 34).

Posteriormente pero todavía en el siglo XVIII, Moraes Silva (1813 [1789]) excluye la referencia al negro y localiza la *catinga* en una parte del cuerpo diciendo que se trata de la "transpiração fétida dos sovacos". Observa además que es un vocablo vulgar y grosero.

En el Brasil, Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) lo registran con el sentido general de "cheiro desagradável do corpo" pero retoman la antigua referencia a los negros: "cheiro forte e desagradável que se exala do corpo humano, sobretudo do dos africanos", dice Beaurepaire-Rohan (1889), y "bodum dos negros" afirma Macedo Soares (1888). En el ejemplo que sigue, tomado de *A carne* de Julio Ribeiro (1888), la voz se utiliza con el sentido de olor desagradable y está relacionado con el sudor de los negros:

> Dominava no ambiente aroma suave, sacarino, cortando espaços por uma lufada tépida de cheiro humano áspero, de **catinga** sufocante exalada dos negros em suor (Ribeiro 1999 [1888]: 13).

Macedo Soares (1888) indica también que esta voz se aplica al mal olor que tienen algunos vegetales, animales y comidas en mal estado. Reproducimos a continuación un pasaje de la novela *O garatuja* de José de Alencar (1873) en el que aparece *catinga* precisamente con el sentido antes mencionado:

> Quem isso afirmava era a velha, que estava passando o seu rosário bem descansada, quando ouvira um grunhido na porta; e abrindo a rótula depois dos indispensáveis exorcismos e benzimentos, logo pôs em alvoroço a vizinhança, gritando:
> — Abrenuntio! Abrenuntio!... Cruzes! Te esconjuro!
> — O que é, comadre? perguntou-lhe a vizinha do lado.
> — O porco sujo que me está fossando na porta, senhora!

— T'arrenego!
— E foi um maldito cigano que o trouxe! Eu bem o vi pelo buraco da rótula quando passou cosido num couro de bode e então deitava uma **catinga** de enxofre (Alencar [1873, en línea]: sin pág.).

Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) indican además para *catinga* el significado de "avarento, mesquinho". Es un uso desconocido en la actualidad aunque Castro (2001) y Houaiss y Villar (2004) lo consignan.

Catinga hoy es un vocablo de uso coloquial en el portugués de Brasil, aplicable a cualquier tipo de mal olor. Así aparece en Castro (2001) quien lo registra como "cheiro fétido e desagradável do corpo humano, de certos animais e de comidas deterioradas", así como en Houaiss y Villar (2004), "odor desagradável ou nauseante", y en Borba (2004), "mau cheiro, fedor".

Como en español, es un vocablo productivo en el portugués de Brasil. En Alkmim y Petter (2008: 163) ya se presentan los derivados atestiguados en el siglo XIX por Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889): *catingar* "exalar mau cheiro", *catingoso/catinguento/catingueiro*[9] "que tem ou exala catinga". Estos derivados también están registrados en Houaiss y Villar (2004), Castro (2001) y Borba (2004) con significados similares.

Otra voz de origen africano que comparten el español del Uruguay y el portugués de Brasil es *bunda*, que aparece en Pereda Valdés (1937), aunque no es retomado por Laguarda Trías (1969).

Guarnieri (1970) la registra para el español del Uruguay con la marca *afr*. [africana] y *bras*. [brasileña] y en Obaldía (2001) aparece como "brasileñismo", aclarando que se usa en los departamentos de Treinta y Tres y Rocha, en la zona fronteriza con Brasil. También aparece en escritores uruguayos que ubican su narrativa en áreas de frontera, como lo es José Monegal: "He visto Don Paredes que sus vasos se están poniendo como negra mina o como mosca queresera: pura **bunda**" (Monegal, citado en Varsi de López 1967: 100).

En la mayoría de los casos, el vocablo está asociado al cuerpo de la mujer. Obaldía (2001) lo define como "Trasero, asentaderas, nalgas y zonas inmediatas superiores a las mismas, hasta alcanzar la cintura, especialmente en la mujer" y en Kühl de Mones (1993) se registra como un uruguayismo de uso coloquial y humorístico; "nalgas de la mujer, especialmente cuando son abultadas". El DEU (2011) restringe su uso a los departamentos fronterizos de Artigas, Rivera, Rocha, Tacuarembó y Treinta y Tres. Lo consigna además con las marcas *esp*. (espontáneo) y *fest*. (festivo). Su uso, entonces, parece estar limitado en el presente a la zona fronteriza con Brasil.

[9] Este último solo aparece en Macedo Soares (1888).

En la historia del portugués de Brasil la voz *bunda* aparece registrada por Macedo Soares (1888) con el significado de "nádegas"[10]. Dice además este autor que es una "palavra chula para os portugueses mas popular no Brasil e por isso muito aceitável". Aluísio de Azevedo lo utiliza en la novela realista *O cortiço* (1890) cuando describe una escena en la que un niño es castigado por su madre:

> - Mira-te naquele espelho, tentação do diabo! exclamava uma delas, com o pequeno seguro entre as pernas a encher-lhe a **bunda** de chineladas (Azevedo 1997 [1890]: 109).

Como en el uso actual, el referido vocablo es muy informal y solo aceptable en situaciones en que hay intimidad entre los hablantes. El comentario de Macedo Soares (1888) sugiere que *bunda* sufrió un proceso de degradación semántica. Adolfo Caminha, en la novela naturalista *Bom crioulo* (1895), entiende que ese vocablo es muy peyorativo y coloquial, ya que le da el nombre de Carola *Bunda*, a un personaje femenino caracterizado por su gordura:

> Quando moça, tinha seus vinte anos, abrira casa na rua da Lampadosa. Bom tempo! O dinheiro entrava-lhe pela porta em jorros como a luz do dia, sem ela se incomodar. Uma fortuna de jóias, de ouro e brilhante! Já era gorducha, então: chamavam-na Carola **Bunda**, um apelido de mau gosto, invenção da rua (Caminha [1895, en línea]: sin pág.).

En la actualidad, *bunda* es de uso general en el portugués de Brasil; no llega a ser vulgar pero mantiene un potencial agresivo e impropio si la regla de proximidad se viola, como, por ejemplo, si se empleara en una entrevista médico-paciente; decir "injeção na bunda", en lugar de "nas nádegas" sería altamente inadecuado (ejemplo de las autoras).

En el portugués de Brasil hay expresiones muy populares – muy informales – que incluyen esta voz: *bunda de tanajura* y *bunda de nega mina*, ambas con el significado de "nádegas grandes e volumosas" (Castro 2001). Esta última expresión se usa en Bahía y hace referencia a las negras africanas, llamadas *minas*. Otra expresión popular es "nascer com a bunda virada para a lua", que se usa para referirse a alguien que tiene suerte en la vida: "O João sempre consegue tudo: nasceu mesmo com a **bunda** virada para a lua!" (ejemplo de las autoras). Con el significado similar al del siglo XIX, es decir, "nádegas e traseiro", Borba (2004) registra el vocablo destacando su uso coloquial.

---

[10] En el siglo XIX existía en el portugués de Brasil otro vocablo, *mataco*, hoy desaparecido, también de origen africano, con el mismo significado de *bunda*. No lo documentan ni Pereda Valdés (1965) ni Laguarda Trías (1969) para el español del Uruguay.

Tiene en la actualidad un gran número de derivados en portugués. Castro (2001) menciona algunos de ellos, todos con matices peyorativos; *bundaça/bundão/bundona* "bunda muito grande"; *bunda mole* "pessoa sem coragem"; *bunda-suja* "indivíduo ordinário, reles"; *bundudo* "ancudo, de bunda grande"; *pano-de-bunda* "trapos, roupa suja, velha". Alkmim y Petter (2008), al analizar el dinamismo de ciertos vocablos de origen africano en el portugués de Brasil, indican el empleo del derivado "desbundar", ya registrado por Mendonça a principios del siglo XX, y muy empleado a finales de la década del 70 con el significado de "cair na farra" (Houaiss y Villar 2004). No hay derivados para el siglo XIX; todos son modernos.

Aunque bunda no se registre en Montevideo, sí se registran algunos de sus derivados en la capital uruguaya dado que aparecen en la prensa y en las redes sociales derivados modernos como *desbundar*. En *Facebook* se lee "para todos los q se van a **desbundar** en FLORIPA 2008…"[11] y en la reseña sobre el concierto de la banda de rock "Trotsky Vengarán", del diario montevideano *La República*, se informa que "Viejas canciones [como] 3 veces mal, Historias sin terminar, El alma en dos y una Noche alucinante, entre tantos, provocaron el '**desbunde**' total"[12].

Usos compartidos con significados diferentes

El español del Uruguay y el portugués de Brasil comparten la voz *mandinga* que ha permanecido en ambas lenguas con significados diferentes, aunque próximos[13].

La primera referencia de *mandinga* en el español rioplatense es la del *Vocabulario Rioplatense Razonado* de Granada, cuya primera edición es de 1889:

> amb- Encantamiento, brujería, y también diablo. He aquí algunos ejemplos de la manera de usar esta voz. Parece **mandiga** (sic), que no puedo dar con las llaves. Tienes **mandinga** en el cuerpo, muchacho; todo lo rompes y desarreglas. Ni que tuvieses **mandinga**. Es **mandinga**, o parece cosa de **mandinga**: todo me ha de salir al revés. Me lleva **mandinga**, cuando tal veo u oigo. Es un **mandinga** (Granada 1957 [1889]: 86).

Aparece en Pereda Valdés (1937) definido, para el Río de la Plata, como "el diablo negro" y en Laguarda Trías (1969: 83), con el significado americano de "diablo", tal como aparece en ejemplos literarios del XIX y del XX:

---

[11] Ver <http://www.facebook.com/group.php?gid=25595238703 (15/01/12)>

[12] Ver <http://www.larepublica.com.uy/.../437112-trotsky-vengaran-prese (15/01/12)>

[13] No nos ocupamos aquí de mandinga en cuanto etnónimo dado que Laura Álvarez se encarga de ello en este mismo volumen.

> ¡Eso no puede ser cierto!/ ¿Cómo ha de volver un muerto? …/ Si *compriendo* que reviente; / ¿Tendrá a **Mandinga** esa gente? (Antonio Lussich 1873, citado en Laguarda Trías 1969: 83).

> Había criado a un pardito como hijo. Lo reprendió por no sé qué diablura y el **mandinga** abrió las alas y se fue (Yamandú Rodríguez, citado en Laguarda Trías 1969: 83).

Bluteau (1712) registra para el portugués el vocablo *mandinga* inicialmente como nombre de un "povo conhecido por ter grandes feiticeiros" y también como objeto mágico de protección relacionado a la tradición hechicera de los mandingas. Veamos su registro:

> [mandinga é um] Reyno & povoação de África, nas terras dos Negros de Guiné, ao longo do rio Gambea entre o Reyno de Tombutu, & o de Malagueta ao Sul. Segundo escreve Dapper, pag. 245, os negros de **Mandinga** são grandes feiticeiros, e um seu sacerdote principal foy tão célebre na arte Mágica, que ensinou ao rey de Bena a invocar demônios, e a usar de seus poderes infernais contra seus inimigos. Parece que deste e outros feiticeiros tomaram o nome umas bolsas, que trazem alguns negros com que se fazem impenetráveis às estocadas, como se tem experimentado nesta Corte, e neste Reyno de Portugal em várias occasiões (Bluteau 1712-1728).

Aunque aparece formulado como una hipótesis ("Parece que deste e outros feiticeiros tomaram o nome umas bolsas..."), el lexicógrafo señala el significado de mandinga como "objeto mágico de proteção" (Bluteau 1712). También Moraes Silva (1813 [1789]) indica el significado de "feitiçaria, feitiço" y registra el derivado mandingueiro como "o que faz ou usa mandinga".

En 1826, el Visconde da Pedra Branca, en el primer texto que trata las especificidades del portugués brasileño en relación con el de Portugal, plantea para *mandinga* el significado de "fétiche" (citado en Pinto 1978: 7). En Brasil, Macedo Soares (1888) registra el sentido de "feitiçaria [...] a arte de fechar o corpo, tornando-o invulnerável e refratário ao veneno das cobras e aos ferimentos por arma branca ou fogo". Otro significado es el de "dificuldades imprevistas, obstáculos não naturais, inesperados, à consecução de um fim", que, en realidad, representa un sentido figurado de la primera acepción indicada por Macedo Soares (1888): "impedimento da realização de algo provocado por causas mágicas, resultado da ação de ***mandinga***, de feitiçaria".

En Bernardo Guimarães se emplea el vocablo con esa acepción: "Quando filha de branco mesmo a gente bota **mandinga** nela, quanto mais mulatinha" (Guimarães [1871, en línea]: 10).

Las fuentes que reproducimos a continuación muestran un significado de mandinga no registrado por los dos principales lexicógrafos del siglo XIX – el sentido de "amuleto protetor":

> Um preto velho, famoso feiticeiro, respeitado e temido pelo vulgo, lhe tinha dado certa **mandinga** ou caborje, amuleto temível e milagroso, que o preto inculcava como um preservativo infalível contra balas, contra raios, contra cobras e contra toda e qualquer espécie de perigos. Gonçalo, supersticioso como todo o homem ignorante, acreditava piamente em todas essas virtudes da **mandinga**, e a trazia cuidadosamente cosida em seu cinturão de couro de lontra (Guimarães [1871, en línea]: 10).

José Alencar en la novela *O sertanejo* (1875) también usa la voz con la acepción de "amuleto protetor":

> - Eu também tenho o meu! disse Arnaldo a sorrir, mostrando o relicário que trazia ao pescoço.
> - Ah! é aí que está a **mandinga**. Pois eu hei de tirar-lhe o feitiço (Alencar [1875, en línea]: sin pág.).

Para el derivado *mandingueiro*, Macedo Soares (1888) señala los significados de "feiticeiro", "curador de cobra" y "fechador de corpo". Afonso de Taunay emplea este derivado en la novela *Inocência* (1872) con el sentido de "feiticeiro":

> -Sabe, doutor, que não posso mais aturar esse *alamão*?... Aquilo é um **mandingueiro**, uma *suçuarana*, vinda do inferno para me botar a perder!... Meu irmão... meu irmão, que presente me fez você! (Taunay 1991 [1872]: 51).

Hoy en el portugués de Brasil, *mandinga* significa, como en el siglo XIX, "feitiço, feitiçaria", y *mandingueiro(a)* es "aquele(a) que faz mandinga". Houaiss y Villar (2004) registra para el vocablo sentidos semejantes a los del siglo XIX, ligados tanto a la hechicería como al grupo étnico, y presenta una serie de voces derivadas: *mandingado* "sob o efeito de mandinga; embruxado; enfeitiçado"; *mandingaria* "ato de mandingar, feitiçaria, bruxaria"; *mandingueiro/mandinguento* "feiticeiro". Castro (2001) aporta sentidos semejantes para el vocablo además de registrar también la expresión popular: "Quem não pode com *mandinga*, não carrega patuá" cuyo significado es "fazer ou pretender algo além do que pode".

En el español del Uruguay es un vocablo perteneciente a registros coloquiales y muchas veces al ámbito rural. Algunos usos pueden verse, por ejemplo, en los cuentos de José Monegal en los que aparece la forma derivada *enmandingao*:

> –¿Qué le parece, señor Juez? –habló el comisario–. De habernos dicho eso, na más que eso, aquel **enmandingao** de Arruda, no hubiéramos pasao el trago amargo que pasamos. Pero pierda cuidao que en la comisaría le viá desparramar el pororó que carga en la garganta (Monegal 1978: 93).

En dichos cuentos aparece asimismo "hacer vaca con …" que parece tener un significado próximo a "hacer un pacto o una alianza con …":

> […] no se me escapa del cepo ¡anqué **haga vaca con el mesmo Mandinga**! (Monegal 1966: 67).

Kühl de Mones (1993) lo consigna con la marca *coloq* [coloquial] y *hum* [humorístico] y lo define como "El diablo". Agrega un comentario gramatical que explica que "se usa sin artículo", tal cual se ve en el ejemplo de Monegal que hemos visto. No aparece en el DEU (2011).

Voces recuperadas

El caso de *malungo* nos provee de importante información sobre la pérdida de algunos vocablos de origen africano en suelo americano pero también sobre su recuperación tanto en el portugués de Brasil como en el español del Uruguay[14].

Malungo – que no está recogida en Pereda Valdés (1937) – es rastreada por Laguarda Trías (1969) en diferentes diccionarios americanos:

> Aparece en el *Diccionario de Americanismos* de Malaret, localizada en Puerto Rico y con significados distintos de los que tiene en el Brasil y tuvo en el Plata, donde hoy es voz obsoleta. Mendonça y Raimundo coinciden en que *malungo* significa 'compañero', 'camarada', y en que es término congoleño. Respecto a la etimología, Raimundo expresa que los negros llamaban **malungos** a los compañeros de viaje en los barcos negreros, generalizándose después, en el Brasil (Acuña de Figueroa, en Laguarda Trías 1969: 81).

Concluye el autor que *malungo* no aparece registrado en la obra de ningún lexicógrafo rioplatense y presenta un solo ejemplo, tomado del "Canto patriótico de los negros celebrando a la lei de Libertad de Vientres y a la Constitucion", publicado en el diario montevideano *El Universal* el 27 de noviembre de 1834. Fue escrito por Francisco Acuña de Figueroa quien lo publica con la supuesta autoría de *Sinco siento Neglo de tulo Nasione*:

> Y e **Malungo** y su nenglita,
> Como buena quilitiano,
> Que si casa, e que si clia.
> Y gosalán nuetle sijo

[14] Encontramos registros de la voz *malunga* para el portugués de Angola de los siglos XVII y XVIII. Así es que en 1681, Cardonega indica para *malunga* el sentido de "argola metálica na maioria de cobre mas também de ferro" (Cardonega en B. Heintze 1985: 121). Según Correa (1937 [1782]: 96) se usaba como "argola de ferro que prende as mãos a uma comprida corrente".

La libetá bien tendila,
Cuando homble debiene..., plemio,
Cuando capiango ..., musinga (Laguarda Trías 1969: 81).

Hemos podido registrar algunos ejemplos más. El primer caso, "Le pido min pidona mi safulilía, e qui manda á ese su **malungo** quiliado e sinvidole" (citado en Montaño 2008b: 452), también proviene de la prensa, de 1831, y parece formar parte de una fórmula de despedida de quien le escribe al *Siñolo Litole Lindicalole* (Señor Editor del diario *El Indicador*). El segundo es de una comparsa del carnaval de 1870:

Andá negrito atrevido
Con tus canciones á otra parte
La negrita aquí ha lucido
Tiene **malungos** bastante (citado en Goldman 2008: 206-207).

Aparece también *malungo* en un texto publicado en *La Opinión Nacional*, del miércoles 10 de enero de 1866. Se trata de un discurso "supuestamente pronunciado en congo", dice Goldman (1997: 80), por uno de los reyes de los *Manguinga*;

Pillacuambambá! Checacavapa, S. M. R. hopicka benapuá venacá, venacá; yo be pá cuá mamá, picacuapalomá, venapocuaco, ¡Congo! ¡Congo! .... chacuampambú ñemampto, che be poto, pelachote, congo bata, chubalalé cuache, inacombombó **malunga**, ñanguate bobaba S. M. R. lacomaninga **malunga** hotacobá! (citado en Goldman 1997: 80).

En dos ocasiones aparece *malunga* aquí aunque desconocemos su significado específico en esta habla, que, por cierto, parece inventada.

Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) registran *malungo* para el portugués brasileño, con el sentido de "camarada, companheiro, parceiro", significado para el cual el primer autor indica *macamba,* también de origen africano, como sinónimo. Beaurepaire-Rohan (1889) proporciona el uso y el significado antiguos del vocablo: los africanos esclavizados, que venían en la misma embarcación en el viaje a Brasil, se trataban entre sí de *malungo.* Este autor es quien nos informa también que, con el final del tráfico esclavista, la voz "tem-se mantido como expressão depreciativa na acepção de companheiro da mesma condição", como se desprende de uno de sus ejemplos: "Não me tome por seu **malungo***"* (Beaurepaire-Rohan 1889).

Bernardo Guimarães (1871), en "Uma história de quilombolas", emplea el vocablo con el significado de "parceiro, camarada":

- Então **malungo**, está comendo tão caladinho?... fala sua verdade, isto não é melhor do que comer uma cuia de feijão com angu, que o diabo temperou, lá em casa de seu senhor? (Guimarães [1871 en línea]: 7).

Con un sentido semejante es utilizado por José do Patrocínio (1877):

> Fingimento de branco, só Deus pode ver no coração dele; o rosto não muda. Manda matar os **malungos** e fica tão fresco como se mandasse surrar o escravo (Patrocínio [1877, en línea]: sin pág.).

Pero, ¿qué paso con esta voz después de los primeros registros que consignamos para el español del Uruguay y para el portugués de Brasil? ¿Qué sabemos de su uso en el siglo XX y en la actualidad?

No se encuentra en ninguna fuente literaria del Uruguay de ambientación rural de principios del siglo XX, es decir, no quedó como vestigio arcaico en zonas alejadas, y consecuentemente tampoco es registrado por los diccionarios de fines del siglo XX o principios del XXI (cf. Kühl de Mones 1993, DEU 2011). No aparece en el CORDE[15] ni en el NTLLE.

Britos Serrat (1999), sin embargo, registra el uso de *malungo* remitiendo a su propia *Antología de poetas negros uruguayos* (1990), en la cual se publica un poema de Ruben Gallosa, titulado, precisamente, *Malungo*:

> ¡Hay **malungo**, cuánto tiempo/ Cuello con cuello/ Hierro con hierro!/ ¡Hay **malungo**, cuánto tiempo/ Cuerpo con cuerpo/ Sangre con sangre!/ ¡Hay **malungo**, cuánto tiempo/ Hombre con hombre/ Miedo con miedo …!/
> Al látigo dado/ Hombre cazado./ Al látigo dado/ Hombre humillado/ Al látigo dado./ Hombre trasportado/ Al látigo dado
> Hombre esclavizado/ ¡Hay **malungo**, cuánto tiempo/ En el tiempo te vejaron!/ ¡Hay **malungo**, cuánto tiempo/ En el tiempo te olvidaron! [16]

También se recupera esta voz en Rodríguez (2006), quien lo elige para el título de su obra: *Mbundo. Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Queda un vacío entre su uso en el "Canto patriótico de los negros celebrando a la ley de Libertad de Vientres y a la Constitución" de 1834 y algún uso esporádico en el siglo XIX y su recuperación a principios del siglo XXI que viene acompañado, por cierto, de un cambio en su valoración que pasó a ser positiva.

El vocablo *malungo* cayó enteramente en desuso en el portugués de Brasil, aunque se mantuvo en algunos textos históricos relativos a la esclavitud. En su artículo "*Malungu, ngoma* vem!: África coberta e descoberta do Brasil", Robert Slenes (1995), al tratar temas relativos a los africanos esclavizados en tierras brasileñas, analiza históricamente la etimología de la voz. Castro (2001) registra *malungo* como vocablo religioso usado para referirse a los miembros de un grupo de iniciación: "Todos se tratam como irmãos de criação, companheiros ou *malungos*" (Castro 2001: 170). La autora consigna el vocablo como "companheiro, irmão de barco", siendo que "barco" debe

[15] Ver Real Academia Española (Banco de datos (CORDE) [en línea], Corpus diacrónico del español).
[16] Ver <http://www.antologíadepoetasnegros (17/05/2009)>

ser aquí entendido como "grupo de iniciação" (Castro 2001: 170). Además la autora afirma que el vocablo puede significar "irmão-de-criação ou irmão de leite" (Castro 2001: 273).

Una misma palabra africana, *malungo*, recorre caminos que se entrecruzan en América. En el español del Uruguay estaba destinada a morir o a convertirse en "voz obsoleta", según Laguarda Trías (1969: 81-82), pero fue recuperada a finales del siglo XX, principios del XXI. En el portugués de Brasil también vive un proceso de recuperación, con varias acepciones.

Por otra parte, se trata de una voz que empieza a mostrarse productiva tanto en el portugués como en el español. Aunque no encontramos registros de derivados en las fuentes investigadas para el portugués del siglo XVIII y XIX, sí aparecen en internet. En el blog "Mafuá do malungo"[17] – título de un libro de poesías de Manoel Bandeira publicado en 1948 en España – están los links "Blogues malungueiros" y "Blogues Malunguinhos". También en internet encontramos la palabra "malungagem" con el significado de "encontro de amigos": "Outro fruto de uma grande ***malungagem***, reune à já conhecida dupla o grande Heraldo Dumonte e o genial Paulo Moura, em composições de Elomar, Waldir Azevedo, e Villa-Lobos, entre outros"[18]. También en portugués esta palabra sube de estatus.

Para el español, también encontramos en la actualidad *malungaje*, aunque ya no en el español del Uruguay sino mucho más al Norte en el continente americano, específicamente en Colombia[19].

---

[17] Ver <http://www.mafuadomalungo.com.br/ (25/03/2012)>

[18] Ver <http://equipe_ativ_educ.sites.uol.com.br/elomar/consertao.htm (20/07/2011)>

[19] Aparece en el título de la conferencia de Branche, "Poética de la diáspora africana: Malungaje", que tuvo lugar el 29 de mayo del 2009 en Colombia y que fuera organizada por el Ministerio de Cultura de Colombia y las Facultades de Humanidades, Artes Integradas, y Ciencias Sociales y Económicas, de la Universidad del Valle, Cali. En la invitación a la misma se afirma que "La 'poética' de la diáspora africana motivo de esta conferencia, alude a los procesos culturales creativos, como la narrativa, la música, y las artes performativas, nacidos en el contexto de la travesía transatlántica de la trata de esclavos, a partir del malungaje o relación de parentesco coyuntural que se produce entre los compañeros de a bordo <http://www.mineducacion.gov.co/.../article-191059 (27/11/11)> Esta conferencia además suscitó una serie de artículos y comentarios que retoman el uso de este vocablo como es el que escribe G. Patiño en el diario *El País* (Cali, Colombia) en junio de ese mismo año. Allí se afirma que le debemos a Branche la divulgación del concepto de malungaje que es "la condición básica y esencial de la identidad afroamericana, lo que subyace tras las diferencias nacionales o lingüísticas entre los negros de las distintas regiones del continente. Es como la marca de nacimiento de la afroamericanidad" <http://www.elpais.com.co/historico/jun012009/.../op1.html (27/11/2011)> No es un significado idéntico al del portugués pero comparte, sin dudas, al menos un matiz.

Historias diferentes

Aunque algunos vocablos de origen africano comparten su uso, o su recuperación, en el español del Uruguay y el portugués del Brasil, otros tienen destinos diferentes de este lado del Atlántico. Así, algunos vocablos de origen africano sobreviven en el español del Uruguay y no en el portugués de Brasil mientras que otros se mantienen en Brasil pero no en Uruguay.

Entre los que perviven en el español del Uruguay pero no en el portugués de Brasil se encuentra *candombe*. La más antigua documentación de esta voz hasta ahora conocida, afirma Laguarda Trías (1969: 71), se registra en la "Carta de la morena Catalina a Pancho Lugares", composición poética publicada en el periódico bonaerense *El Gaucho*, número 8, del 25 de agosto de 1830, cuya última cuarteta dice:

> Ya vites ene ***Candombe***
> Que toditos lo moreno
> Gritaban viva LAROSA,
> Nuestro gobernadó güeno (citado en Laguarda Trías 1969: 71).

En el mismo Buenos Aires se publicó en *La Gaceta Mercantil* del 5 de diciembre de 1831 una poesía que contenía las siguientes estrofas:

> Vamos a juntá, moreno,
> Y vámonos a bailá;
> Que hoy es día de ***Candombe***
> Y no es día de lavá (citado en Laguarda Trías 1969: 71).

Por otra parte, vale la pena agregar que en una cuarteta porteña reproducida por Idea Vilariño (1965) aparece *candombe* de la siguiente manera[20]:

> Y así no venga moliendo,
> dejati de disputá
> y vamonó á é **Candombe**
> eta toma a fetejá (citado en Vilariño 1965).

El primer registro que tenemos para Montevideo es nuevamente del "Canto patriótico de los negros celebrando a la ley de Libertad de Vientres y a la Constitución" (1834). Francisco Acuña de Figueroa, a través de la voz de *Sinco siento Neglo de tulo Nasione*, declara:

> Compañelo di **candombe**,
> pita pango e bebe chicha,
> ya le sijo que tienguemo,

[20] Dicha cuarteta fue recogida por Soler Cañas en "Diálogos de negros", cuya fecha original es de 1830.

no se puede sé cativa (Acuña de Figueroa, citado en Laguarda Trías 1969: 59 y 71).

También aparece el vocablo en poesía gauchesca, como es el caso, de "El matrero Luciano Santos" (1873), de Antonio Lussich;

Y que habían lograo hacer
De esta patria tan amada
Un ***candombe*** de negrada
Que ni Dios podía entender (Lussich, citado en Laguarda Trías 1969: 71-72).

El diálogo, que en el pasaje que interesa a nuestros efectos se desarrolla entre los personajes gauchos Baliente y Julián, favorables al Partido Blanco, ataca la política llevada a cabo por los "doctores" de Montevideo que pertenecen al gobierno, en manos del Partido Colorado. En ese contexto, el significado de *candombe*, como lo aclara el propio Lussich en nota a su poema[21], se resemantiza de un modo particular en el caso de la política uruguaya de la época.

Candombe aparece en Pereda Valdés (1937: 75) como un vocablo que en el Río de la Plata significa "baile de negros" y *candombero* aparece como un adjetivo que se usa en sentido figurado para "inmoral desgobierno político" mientras que Laguarda Trías (1969: 69) registra *candombe* como una voz que designa "una fiesta de negros, de carácter profano, con danzas, cánticos y toques". Agrega que "es fiesta de origen bantú"[22] (Laguarda Trías 1969: 69).

Según Ayestarán (1985 [1967]) el candombe, además de ser sinónimo de danza negra en general, sirvió en particular para designar "una danza de pareja suelta de conjunto que un cronista de 1857 llama *la chica*" (Ayestarán 1985 [1967]: 167).

En Kühl de Mones (1993) se elimina la asociación de este baile con el colectivo afro al punto de que una de sus acepciones es simplemente "fiesta alegre y bulliciosa". En el DEU (2011) aparece como "música de origen

[21] La nota dice: "En el calor de la polémica entre los doctores Gómez y Ramírez, el primero calificó la situación política en Montevideo de Candombe y Tripotaje. – De ahí, que aún, se llamen candomberos los que formaron parte de los gobiernos de Varela y compañía". Ver <http://www.folkloretradiciones.com.ar (23/10/2011)>

[22] Afirma Laguarda Trías (1969: 70) que el vocablo fue incorporado en 1925 a la 15ª edición del DRAE sin localización, con las acepciones siguientes: "I) Baile grosero y estrepitoso entre los negros de la América del Sur. 2) Casa o sitio donde se ejecuta este baile. 3) Tambor prolongado, de un solo parche, en que los negros golpean con las manos para acompañar al baile candombe". El autor formula varios reparos al artículo del DRAE, entre los que se destaca el hecho de que la voz *candombe* no se use en toda América del Sur y que el lugar en que se celebran los bailes, contrariamente, a lo expresado en la segunda acepción, no se denomina *candombe* sino canchas o salas (Laguarda Trías 1969: 70). El DRAE, en su 22 edición, repite los mismos errores que encontró Laguarda Trías (DRAE 2001, ver Real Academia Española 2001, *Diccionario de lengua española* [en línea]).

africano, de ritmo vivo, que se ejecuta con tamboriles de cuatro tonos" y "pieza musical cuya base rítmica es la del candombe". Asimismo aparece en el mencionado diccionario como sinónimo de "quilombo", léase, "bullicio, alboroto".

La historia de este vocablo en el portugués del Brasil es muy diferente. En los registros de Macedo Soares (1888) y de Beaurepaire-Rohan (1889), *candombe* aparece con dos caracterizaciones distintas. Así, Beaurepaire-Rohan (1889) identifica *candombe* como una danza, con fines recreativos, de la población de origen africano. No presenta rasgos característicos de la hechicería y es semejante a otras como el *quimbete*, el *caxambu*, el *jongo* o el *maracatu*. Macedo Soares (1888), por su parte, deja en claro el carácter religioso del vocablo: "batuque sagrado, dança dos ritos durante a qual os feiticeiros fazem suas adivinhações, curas e milagres, ao som de puíta e de cantigas em língua angolense, conguês ou suaíle"[23]. Esta diferencia en cuanto a la naturaleza de *candombe* refleja, en realidad, el desconocimiento de los autores, así como sus preconceptos, sobre las prácticas religiosas y recreativas de los negros y de los esclavos.

Investigadores de las religiones de matrices africanas de la segunda mitad del siglo XX como Roger Bastide, Renato Almeida o Luís da Câmara Cascudo registraron la existencia de *candombe* en la región del Río de la Plata pero no en Brasil (Pereira y Gomes 2003: 33). Sin embargo, Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) no dejan dudas al respecto de su existencia en el Brasil del siglo XIX, como lo hemos referido anteriormente. Por otra parte, las fuentes literarias refuerzan la existencia de *candombe* en Brasil en el siglo XIX. Nótese el ejemplo siguiente tomado de *O Vaqueano* (1872) de Apolinário Porto Alegre:

> O **candombe** deslaçado em meneios lascivos, o canto de diapasão áspero e monótono formam o cortejo mortuário em roda do cadáver. Presidia a festa, que simulava estranha macabra de vampiros ou bruxas, Maria a Conga, a quem a senzala venerava como rainha ou fetiche de um culto profundo. – Mãe Maria – perguntou um crioulo vivo e esperto como um demônio traquinas como todo moleque -, por que o branco chora quando morre um dos seus e o negro ri? (Porto Alegre [1872, en línea]: sin pág.).

Joaquim Manuel de Macedo, en la novela *As vítimas algozes* (1869), caracteriza negativamente la voz *candombe* al relacionarla con la hechicería y al emplear el derivado *candombeiro* con el sentido de "feiticeiro":

> Não são somente escravos que concorrem a essas turvas, insensatas e peçonhentas solenidades de feitiçaria: há gente livre, simples, crédula, supersticiosa que se escraviza às práticas do feitiço, e vai aos fatais **candombes** sacrificar seu brio, sua moralidade, e sua saúde, além do dinheiro que às mãos cheias entrega ao feiticeiro-mestre [...]

[23] *Puíta* es un instrumento musical que se conoce en la actualidad como *cuíca*.

> As casas do escandaloso culto do feitiço, ou dos **candombes**, isolam-se instintivamente, escapam as mais das vozes à ação dos proprietários de terras, encantonando-se em lugar ou refúgio independente, que só receia a perseguição da polícia, a qual somente se lembra da sua existência se o **candombeiro** é emancipado, ou livre, e como tal pode votar em eleições: fora dessa hipótese, o **candombeiro** faz prática de feitiçaria, e a polícia dorme sem jamais sonhar com essa entidade malvada (Macedo [1869, en línea]: sin pág.).

En el siglo XXI se destaca la investigación de Almeida Pereira y Pereira de Magalhães en comunidades de afrodescendientes de Minas Gerais, devotas de la fiesta del Congado. Dichos autores definen *candombe* como una práctica sagrada (Pereira y Gomes 2003: 35):

> No contexto de Minas Gerais, os devotos vivenciam o **Candombe** como um ritual de canto e dança, acompanhado pelos instrumentos sagrados: três tambores, uma puíta e dois guaiás (chocalhos feitos de cipó trançado sobre a cabaça, contendo lágrimas de Nossa Senhora ou sementes similares) (Pereira y Gomes 2003: 35)[24].

Los autores presentan también una referencia al trabajo de Paixão Cortes (1987) que, a través de las declaraciones de antiguos devotos de *candombe,* reconstruye la existencia del mismo en el municipio de Bom Retiro do Sul, en Rio Grande do Sul.

Más allá de esta investigación puntual, el vocablo *candombe* es prácticamente desconocido en Brasil. No se registra en Borba (2004) aunque Houaiss y Villar (2004) lo consigna con el significado de "folgança de negros nas fazendas, espécie de batuque com música e dança" y también como danza religiosa vinculada a la congada. Castro (2001) lo relaciona con una manifestación de religiosidad afrobrasileña de origen bantú en Minas Gerais y consigna *candombeiro* como miembro de una comunidad de *candombe*. En cuanto a ese derivado, Beaurepaire-Rohan (1889) y Macedo Soares (1888) registran el sentido de "dançador ou frequentador de candombe" y el sentido figurado de "vagabundo". Macedo Soares (1888) señala además otro sentido figurado: el de "frequentador de baile de gente reles".

Se observan diferencias respecto a los registros de los derivados de *candombe* en los diccionarios consultados para el español del Uruguay. Granada (1957 [1889]: 139) registra solo *candombe*; Bermúdez (1880-1947)[25] registra además *candombero* y *candombear* al igual que Guarnieri (1970); Kühl de Mones (1993) agrega *candombaile,* que se define como "fiesta de música

[24] Pereira y Gomes (2003) informan que el análisis detallado del ritual será presentado en un trabajo posterior al que no hemos tenido acceso.

[25] Cuando los Bermúdez (1880-1947) registran en su diccionario *candombear*, lo definen en sentido figurado como: "Proceder de un modo inmoral en política, obrar sin escrúpulos de conciencia ni decoro personal inclinándose siempre al lado de las conveniencias personales. Dícese de los malos gobiernos y de quienes los sirven o apoyan" (en Fernández Guerra 2009).

popular latinoamericana en la que se baila y en la que interviene un grupo de candombe". Para el DEU (2011) *candombaile* es una "Fiesta popular que incluye, entre otros ritmos, el candombe".

El proceso de *candombe* – que se desvanece en la historia del portugués de Brasil pero pervive junto a sus derivados con una fuerza muy particular en el español del Uruguay – tiene similitudes con la historia de la palabra de origen africano *mucama*.

Dice Laguarda Trías que Granada señala muy certeramente en su *Vocabulario Rioplatense Razonado* (1889) que en un principio esta voz "designó a las jóvenes de raza africana, que servían a la señora y señoritas de la casa; después se llamó, en general, *mucamas* a las sirvientas de una casa, a excepción de la cocinera; por último, se aplicó a los criados el nombre de *mucamos*" (Laguarda Trías 1969: 90). A fines del siglo XIX era vocablo muy usado tanto en Montevideo como en Buenos Aires (Laguarda Trías 1969: 90). Estos son los ejemplos de Laguarda Trías que sustentan la afirmación precedente:

> Venían por fin los saludos, que, por lo general, iban rociados de algún jarrazo especial, combinado con la **mucama**, estratégicamente colocada para no errar el golpe (Sansón Carrasco, citado en Laguarda Trías 1969: 90).

> Las muchachas, después de regaños y rezongos mil con la mamá, con la **mucama** y con la modista durante cuatro horas, se presentan en el recibo a eso de las doce de la noche (Santiago Calzadilla, citado en Laguarda Trías 1969: 90).

En López Blanquet (1992) aparece como "doméstica que hace las tareas de una casa, excepto las de cocina" mientras que en Kühl de Mones (1993) se registra con la marca *obsol* [obsolescente] como "Mujer que, a cambio de un sueldo, se ocupa de las tareas domésticas de una casa". La acepción actual para el español del Uruguay es "empleada de un hotel o pensión, encargada de arreglar los cuartos"[26]. En el DEU (2011) se agrega que en algunos centros de salud, *mucama* es la "persona encargada de proveer de alimento y bebida a los pacientes".

Por su parte, Moraes Silva (1813 [1789]) registra para el portugués la voz *mucama* como "a escrava que acompanha a cadeira da senhora, em que sai à rua no Brasil e África portuguesa", indicando datos sobre su uso en regiones como Angola y Mozambique. Moraes Silva (1813 [1789]) también registra la variante *macuma.*

Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) consignan los significados de *mucama* vigentes en el período de la esclavitud en el Brasil: "escrava que se ocupava dos serviços domésticos" y "escrava que servia

[26] No es un uso exclusivo del Uruguay (DRAE 1992, en NTLLE).

particularmente à senhora"[27]. Ese es el sentido empleado por Júlio Ribeiro (1888) en la novela *A carne*:

> Entrando, Lenita sentiu-se tomada de embaraço inexplicável. Seu pudor revoltava-se, parecia-lhe que respirava indecência naquele aposento de homem. Correu-se de pejo, corou e com voz mal segura perguntou à **mucama** pela roupa branca de Barbosa. A **mucama** abriu uma cômoda, tirou dela e empilhou sobre a cama camisas brancas engomadas, camisas de dormir de flanela macia, ceroulas de linho alvíssimo, toalhas, lenços brancos e de bretanha, lenços de seda de cor, meias de fio de Escócia (Ribeiro 1999 [1888]: 30).

Con sentido semejante, José de Alencar (1857) en *A viuvinha* emplea esta voz también:

> Esta parte da vida de Carolina é um romance. Havia 18 meses que, um dia, sua vista ao acordar fitou-se na janela que a **mucama** acabava de abrir para despertá-la. Há um prazer indizível em embeberem-se os olhos na luz de que durante uma noite estiveram privados. Carolina gozava desse prazer, que nos faz parecer tudo novo e mais belo do que na véspera, quando descobriu entre o vidro da janela um papel dobrado como uma sobrecarta elegante (José de Alencar [1857, en línea]: sin pág.).

En una obra publicada en 1897, casi una década después de la abolición de la esclavitud en Brasil, encontramos un ejemplo de *mucama* utilizado con el sentido de "empregada doméstica": "Ainda agora está lá no hotel uma familia que trouxe consigo uma **mucama**. Ah, seu Mota" (Azevedo 1998 [1897]: 11). Macedo Soares (1888) entiende que el significado adquirido por este vocablo hacia el final de la esclavitud representa, en realidad, apenas un cambio menor en el pasaje de la condición de esclava a la de trabajadora libre, ya que el vocablo pasa a definirse como: "criada livre, ocupada no serviço pessoal e do quarto da ama".

La voz *mucama* no forma parte del portugués actual del Brasil, no al menos en el habla cotidiana o común. Quedan algunos usos figurados como en: "Ela pensa que sou a *mucama* dessa casa!" (ejemplo de las autoras), esto es, la responsable de los servicios domésticos.

Como la voz *malungo*, *mucama* permanece en portugués como un vocablo especializado en textos de naturaleza histórica. En el español del Uruguay se mantiene con cierta vigencia, como hemos visto. Cabe agregar que su uso se ha restringido y prácticamente no se usa para el servicio doméstico, aunque este es el uso generalizado en la ciudad de Buenos Aires[28].

---

[27] Beaurepaire-Rohan (1889) anota las siguientes variantes de mucama: *mucamba* y *mumbanda* (usada en Pernambuco). Macedo Soares (1888) indica *macuma* (usada en Bahia) y *mumbanda* (usada en Bahia, Pernambuco y otras regiones del Norte).

[28] No tenemos registros de derivados de *mucama* ni en el portugués de Brasil ni en el español del Uruguay.

Así como *candombe* y *mucama* se desvanecen en la historia del portugués de Brasil pero perviven – junto a sus derivados, en el caso del primer vocablo – en el español del Uruguay, así *moleque* se pierde en la historia del español del Uruguay pero pervive con gran fuerza en el portugués del Brasil.

Pereda Valdés (1937) registra *muleque* como "negrito" y también con esa forma aparece en Laguarda Trías (1969: 91), como una voz de claro origen africano, de amplia difusión en América para designar "al negrito". Afirma Laguarda Trías (1969) que en el Río de la Plata tiene poco uso en la actualidad pero que "en el Uruguay, el topónimo *Los Muleques*, que designa un arrecife de piedras de una de las isletas – López del Este – del grupo situado frente al puerto de Colonia, recuerda el abundante uso de esta voz en otro tiempo" (Laguarda Trías 1969: 91).

Aclara en nota que "Ningún lexicógrafo rioplatense, con excepción de Granada y Segovia, registra la voz, tal vez por tratarse de una palabra incluida en el DRAE" (1969: 91). La Real Academia Española, agrega Laguarda Trías (1969), incorporó el vocablo al DRAE en 1869, localizándolo en Cuba. Granada (1957 [1889]: 113) documentó su uso en Tucumán en 1631. Laguarda Trías entiende, sin embargo, que puede datarse incluso antes ya que en una relación de bienes fechada en 1619 figuran varios *muleques* de siete y seis años (Laguarda Trías 1969: 91).

Laguarda Trías presenta los siguientes pasajes literarios que ilustran su empleo en el Río de la Plata:

> Brillaba el sol de las diez, puro y radiante, cuando Perico clavó el primer asador a la sombra del ombú, gritando a un mulato de cabellera crespa, negra y espesa como un matorral, que revolvía en sus manos un sobre-costillar jugoso y caliente: – ¡Eh **muleque**! ¿Trujiste el pan bazo? Mové esas tablas, muleque (Eduardo Acevedo Díaz, citado en Laguarda Trías 1969: 91).

> Alférez, ¿usted sabe si el general se acuerda de mi tata? No obtiene respuesta. Algunos guerreros sueltan la carcajada. – Yo maliceo que no, **muleque** … le deci Eleuterio. – ¡Pos claro que era tu tata como pa acordarse! (Yamandú Rodríguez, citado en Laguarda Trías 1969: 92).

Moleque no está consignado en Kühl de Mones (1993) pero sí en el DEU (2011) en el que se registra como "Niño negro o mulato". Además de este dato lexicográfico, y aunque no es un vocablo de uso frecuente en el español actual del Uruguay, sí aparece en algunos contextos concretos. Por ejemplo, se consigna como el nombre de una comparsa que salió en el Carnaval de 2010: *Los Muleques de Candonga*, una comparsa de jóvenes de Las Piedras en el Departamento de Canelones, Uruguay.

Este vocablo ha recorrido otros caminos en la historia del portugués de Brasil. Silva Neto (1963 [1950]: 79) indica que ya para fines del siglo XVI estaba naturalizada la voz *moleque*, entre otras:

> Vio a um **moleque**...levar-lhe a roupa (*Primeira visitação do Santo Ofício* 1594, citado en Silva Neto 1963 [1950]: 326).

Desde los primeros textos históricos referidos a la esclavitud en Brasil, *moleque* es utilizado para designar a niños y jóvenes esclavos. Ese es el sentido registrado por Macedo Soares (1888) – "filho de escravo até 21 anos" – y Beaurepaire-Rohan (1889) – "nome que davam ao negrinho no tempo da escravidão". Era, en esa época, un vocablo específicamente relacionado con la condición esclava, como observa Beaurepaire-Rohan (1889) al decir: "Era injúria aplicá-lo aos negrinhos livres". Machado de Assis (1881) también usa el vocablo con el sentido de "jovem escravo":

> Prudêncio, um **moleque** de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso (Machado de Assis [1881, en línea]: sin pág.).

Alencar (2003 [1857]: 48) hace un uso similar del vocablo en el pasaje que sigue: "Carlotinha – Ora! Há quem possa com aquele seu **moleque**? É um azougue; nem à mamãe tem respeito".

Después de la abolición, la voz asumió un sentido de "pessoa desprezível, tratante", o como dice Beaurepaire-Rohan (1889), "pessoa de maus sentimentos, de procedimentos baixos, dignos de um pobre escravinho sem educação, nem moralidade". En el siglo XIX los lexicógrafos Macedo Soares (1888) y Beaurepaire-Rohan (1889) registran una serie de derivados: *molecada* "grupo de moleques", *molecagem/molequeira* "procedimento mau, digno de moleque", *molecão/molecote* "moleque taludo", *molecar* "preceder ou divertir-se como moleque", *molequinho(a)* "diminutivo de moleque/ca", *moleque de assentar* "instrumento (vara) usado para igualar o açúcar nas cavas quando estão cheias"[29].

Hoy *moleque* – y su forma femenina *moleca* – tiene el sentido genérico de "menino(a) travesso(a)" en el portugués de Brasil. Por exemplo: "A(o) minha(meu) filha(o), mesmo com treze anos, ainda se comporta como uma(um) **moleca(moleque)**" (ejemplo de las autoras).

Tiene también un sentido figurado de "pessoa do gênero masculino de mau procedimento", sea este niño o adulto. Por ejemplo: "O filho do vizinho se comportou como um verdadeiro **moleque** na festa"; "O morador do apartamento ao lado se portou como **moleque** durante a reunião" (ejemplos de las autoras). La forma femenina *moleca* nunca se da con ese sentido.

Como bien observa Bonvini (2008: 141) "o termo *moleque*, como empréstimo, foi reinvestido no Brasil numa série impressionante de formas derivadas". Podemos ver algunas de esas formas derivadas en Houaiss y Villar (2004): *amolecado* "que procede como moleque; acanalhado",

[29] Este último vocablo desapareció dado que estaba ligado a la producción de azúcar al estilo del siglo XIX.

amolecar "ter atitudes de moleque; rebaixar", *molecagem* "ato de moleque; molecada"[30], *molecada/molecoreba* "bando de moleques", *molecar/molequear* "preceder ou divertir-se como moleque", *molecão* "moleque de mais idade e taludo", *molecote* "garoto de pouca idade; moleque já crescido".

Como se puede apreciar, *moleque,* integrado al portugués de Brasil desde el siglo XVI, conoció cambios semánticos importantes. Pasó de ser un vocablo exclusivamente relacionado a la condición esclava para asumir el sentido de "pessoa de mau comportamento" en el siglo XIX, en el período posesclavitud. Hoy mantiene todavía el sentido de persona de mal comportamiento, al que se le acrecienta el sentido genérico de niño.

Es muy popular hoy en Brasil un dulce hecho en base a azúcar y maní que se llama *pé de moleque*. Precisamente, este nombre es el que aparece en la prosa de un autor uruguayo, Agustín Bisio, oriundo de la zona fronteriza con Brasil: "Unos **pies de muleques** pra la Pepa, su lora predilecta" (Bisio, citado en Varsi de López 1967: 82). Se aclara que es el "Nombre que se da a dulces brasileños hecho con azúcar negro y maní" (Varsi de López 1967: 82). No hemos encontrado ejemplos de esta construcción para zonas no fronterizas del Uruguay.

Muleque que se registró, aunque sin derivados, en las primeras etapas del español del Uruguay no ha llegado a nuestros días. Sin embargo, su uso en el portugués del Brasil es pleno.

Consideraciones finales

Hemos analizado el caso de *bunda*, *candombe*, *capanga*, *catinga*, *malungo*, *mandinga*, *moleque*/*muleque* y *mucama.* Se trata de unas pocas palabras pero fueron elegidas en la convicción de que representan diferentes manifestaciones del contacto entre lenguas africanas y lenguas romances en América. Algunas de ellas, como *capanga*, *catinga* y *bunda*, son palabras de origen africano que recorren caminos paralelos en el español de Uruguay y el portugués de Brasil. Otras, como *mandinga*, se bifurcan semánticamente en estas latitudes. Otras fueron perdiendo uso en territorio americano pero sufrieron recientemente un proceso de recuperación en las dos lenguas romances, como es el caso de *malungo*. Asimismo, algunas palabras como *candombe* y *mucama* se esfuman en el portugués brasileño pero se mantienen en el español del Uruguay al tiempo que otras se desvanecen en el español del Uruguay pero se consolidan en el portugués de Brasil, como es el caso de *moleque/muleque*.

La presencia de estos vocablos en una variedad americana del español y en la variedad americana del portugués señalan caminos diferentes de estas

[30] Además según Castro (2001) es "brincadeira de mau gosto".

variedades con respecto a aquellas de las metrópolis. La historia social de estas lenguas se trasluce en un puñado de voces que manifiestan el contacto entre lenguas y culturas en un territorio marcado por una historia esclavista.

4. Presencia de vocablos de origen africanoen *El lenguaje del Río de la Plata*

Amparo Fernández Guerra[1]
Universidad de la República, Uruguay

Incursiono aquí en el diccionario *El lenguaje del Río de la Plata,* obra prácticamente inédita, realizada por Washington Pedro Bermúdez y Sergio Washington Bermúdez, padre e hijo, entre 1890 y 1947 aproximadamente[2].

Este trabajo se basó en el estudio de algunas de las diferentes voces de origen africano que registra el diccionario de los Bermúdez, haciendo especial énfasis en los términos que el diccionario reconoce explícitamente con ese origen.

Para esto, se realizó un detallado cotejo de algunas de las palabras consignadas como de origen africano por Pereda Valdés (1937 y 1965) y Laguarda Trías (1969) que aparecen en el anexo – específicamente las que comienzan con las letras *c* y *m* – con aquellas registradas por los Bermúdez en *El lenguaje del Río de la Plata* (LRP)[3]. Así, estudiamos las voces *cacunda*, *cachimba*, *candombe*, *canga*, *carimbar*/ *carimbo*, *catanga*, *catinga*, *catungoso*/*catingudo*, *machicha*, *macuco*, *macota*, *malambo*, *malungo*, *mandinga*, *marimba*, *mazacalla*, *milonga*, *mucama* e identificamos especialmente la etimología que estos autores brindan, así como su definición y uso.

Se diferenciaron las voces que aparecen registradas en el LRP con una clara etimología africana (como es el caso de *cacunda*, *cachimba* y *macota*) de aquellas que están marcadas como de origen brasileño (como *machicha*) o portugués (*mucama*). Es de notar que la mayoría de los términos analizados son reconocidos por los autores del diccionario, precisamente, como de ori-

[1] Agradezco a las directoras del proyecto *Afro-Latin Linguistics: language contact in intercultural settings*, y a los profesores y compañeros por sus comentarios para mejorar este trabajo.
[2] Agradezco a la Academia Nacional de Letras del Uruguay el haberme permitido acceder a este material, así como al Prof. Juan Justino da Rosa por sus comentarios y sugerencias para realizar este trabajo.
[3] De aquí en adelante usaremos LRP para referirnos a la obra de los Bermúdez (s/d ca.1890 - 1947?).

gen afro pero de uso en Brasil. Por último, se presta especial atención a las discusiones que aparecen en algunas de estas entradas en las que los Bermúdez expresan sus opiniones personales, revisando el registro de ejemplos que se incluyen, así como las anotaciones que usan los autores.

Diccionario de Washington Pedro y Sergio Washington Bermúdez: *El lenguaje del Río de la Plata* (LRP)

Se trata de un diccionario prácticamente inédito, escrito por Washington Pedro y Sergio Washington Bermúdez. Rosell (1978: 13) sostiene que "no se publicaron más que seis 'entregas', y ello pese a las gestiones por publicarlo oficialmente ante gobernantes de ayer, de hoy, de mañana…, y el peregrinaje por editoras de cuatro países"[4].

Podemos referirnos a Washington Pedro Bermúdez quien resume el punto de partida del objetivo de la obra en cuestión:

> Una lengua […] se halla en crecimiento y desarrollo constantes […] ¿por qué se ha de vituperar como barbarismos los vocablos que sirven para denotar sus costumbres, prácticas, diversiones, industrias, etc. (Rosell 1978: 27).

Elizaincín (2003) se refiere al trabajo de los Bermúdez como una obra realizada por aficionados, ya que se trata de dos autores sin formación específica en lexicografía, agregando que dicha disciplina ha sido muy sensible al enfoque popular, trabajando en este ámbito, muchas veces, personas con la necesidad de estudiar las palabras de su lengua, como es el caso que da como resultado este diccionario.

Para realizar este trabajo tuve acceso a la totalidad de la obra de los Bermúdez, en sus versiones copia y original, custodiada por la Academia Nacional de Letras del Uruguay. Esta obra no está completamente mecanografiada, sino que gran parte de ella es manuscrita, con lo que se debe intentar establecer algunos momentos de la producción del diccionario. Según Rosell (1978), Washington Pedro comenzó el diccionario alrededor de 1880 y lo dio por concluido a principios de 1900, mientras que su hijo, que retoma el trabajo, da por concluido el diccionario en 1947. La obra, entonces, comprende dos etapas de elaboración:

> […] la primera, cumplida por Washington desde 1880 hasta el fin de su vida, sin duda ya con la colaboración de Sergio en su momento final, fue simple acopio de materiales, redacción y comienzo (1901) de la edición (Rosell 1978: 17).

[4] Las entregas a las que hace referencia Rosell se corresponden a parte de la letra *A* que, de todas formas, no se publica en su totalidad.

Sergio se embarca en la segunda "cumpliendo solemnes compromisos contraídos *in vita* con el autor de mis días" (citado en Rosell 1978: 17). Respecto a las técnicas lexicográficas aplicadas en este diccionario, Rosell (1978) analiza varios aspectos. Aunque no nos detendremos en este trabajo en un análisis pormenorizado del diccionario, resulta interesante presentar la siguiente interrogante planteada por Rosell (1978: 23): "¿qué antecedentes podían tener a la vista [los autores], particularmente en el ámbito americano y más concretamente en el uruguayo?".

En este sentido, Rosell (1978) considera que los diccionarios de la Real Academia, tanto los diccionarios usuales como los de autoridades fueron utilizados como modelo. Los Bermúdez debieron utilizar las ediciones de los diccionarios de la Real Academia comprendidas entre la doceava y la decimosexta, editadas entre 1884 y 1936.

La obra de los Bermúdez, según Rosell (1978), daría, en caso de publicarse, unos doce volúmenes de 600 páginas cada uno. Sostiene que se trata de "una especie de diccionario de *autoridades*, antecedido de una exposición sobre particularidades morfosintácticas y fonológicas del habla de estas zonas [Río de la Plata]" (Rosell 1978: 13).

Elizaincín (2003) observa el contacto de Washington Pedro Bermúdez con Daniel Granada, autor del *Vocabulario Rioplatense Razonado* (1889). Sin embargo, considera que no puede verse la obra de Granada – considerado como el primer lexicógrafo uruguayo a pesar de haber nacido en España – como un antecedente del diccionario que aquí analizamos, por tratarse de obras muy distintas, aunque Granada (1957 [1889]) es citado y referido constantemente, por lo que se afirma que fue leído por los Bermúdez en alguna de las etapas de elaboración del diccionario, más allá del posible contacto personal de Bermúdez padre con Granada.

Respecto a los americanismos, la postura es clara en los Bermúdez. El objetivo fundamental es registrarlos. Rosell sostiene en relación a este tema:

> Naturalmente, en ambos redactores la posición respecto a los americanismos es radical: hay que recogerlos, estudiarlos y aceptarlos cuando ofrecen algún valor formal o semántico. Actitud crítica que inclusive tendría ribetes de patrioterismo si no revertiera en dignificación de la propia habla (Rosell 1978: 27).

Se pregunta también Rosell: "¿qué ejemplos tenían [los Bermúdez] al alcance de la mano, qué modelos podían seguir para emprender ese trabajo, qué estimaban necesario inclusive por una cuestión de pundonor nacional?" (Rosell 1978: 24). Anota:

> Washington, echando un vistazo sobre ese panorama, afirma que hasta esa fecha ninguno de los vocabularios americanos era completo ni satisfactorio, pues a lo sumo se basaban en Salvá, que no era exhaustivo; y en el ámbito rioplatense pronto advirtieron que el primigenio y excelente "Vocabulario" de

> Granada era insuficiente, cuantitativa y cualitativamente; y sin desconocer, ¡desde luego!, sus positivos valores, se dispusieron a perfeccionarlo según conceptos liberales y de mayor enjundia que ya iban corriendo (Rosell 1978: 24).

Respecto a las notas que se agregan a las definiciones de prácticamente todos los términos registrados, Rosell (1978: 26) considera que "van desde lo económico y artesanal, hasta la sátira política". Como ya señalamos, las notas que se analizaron para el presente trabajo están especialmente dedicadas a observaciones y discusiones sobre la etimología de los términos.

Por último, señalaré un aspecto analizado por Rosell (1978) en relación a la postura contraria a la Real Academia Española que presentan los Bermúdez que, según él, es evidente. Como se adelantó antes, y se desarrollará más adelante, son frecuentes las notas con objeciones o críticas a las ediciones del diccionario de la Real Academia.

Los vocablos encontrados

Como mencionamos anteriormente, como punto de partida de este trabajo se encuentran algunos de los vocablos que Pereda Valdés (1937 y 1965) y/o Laguarda Trías (1969) consideran de origen africano.

Para realizar el análisis se clasificaron los términos que registra el LRP y que aparecen consignados por alguno o ambos autores mencionados en: 1) aquellos que registra el LRP sin hacer referencia a su etimología, 2) aquellos que, siendo de origen africano, aparecen registrados como de origen indígena, 3) aquellos que están marcadas como de origen brasileño o portugués y 4) aquellos que aparecen registrados con una explícita etimología africana.

Vocablos registrados en el LRP sin referencia a su etimología

Algunos de los términos investigados se registran en el LRP pero sin referencia a su etimología, como ya dijimos. Es el caso de *canga* y *marimba*[5]. El primero, de origen discutido, está acompañado de diferentes consideraciones sobre las fuentes trabajadas. El segundo, lo consideramos de etimología africana como veremos más adelante.

Para el primer caso, encontramos en el LRP:

[5] Ver Johnen en este mismo volumen.

> **Canga** (por el cepo chino) gola o cepo de madera hecho con tres palos en forma de triángulo, que se pone a los cerdos para que no pasen por entre el alambrado y perjudiquen los terrenos cultivados (LRP)[6].

Este término es registrado por Laguarda Trías (1969: 33) como un "afronegrismo espurio" ya que considera, siguiendo a Corominas, que se trata de una voz de probable origen celta, tal como es registrado también hoy por el DRAE (2001)[7]. Laguarda Trías (1969: 33) hace referencia a que este término está presente en el quimbundo como préstamo del portugués introducido a África, junto con el instrumento de trabajo con ese nombre. Pereda Valdés (1965: 75), por su parte, anota este término como de origen quimbundo con un significado muy similar al registrado por el LRP.

Castro (2001: 197) consigna este término como de origen bantú (quicongo) para el portugués de Brasil pero con el significado de "tecido usado como saída-de-praia", por lo que podemos considerar que con la acepción registrada por el LRP no se excluye la posibilidad del origen registrado por los Bermúdez, ya que Castro (2001: 197) asigna esa etimología a un término que parece no tener similitudes semánticas con el registrado por el LRP. Sin embargo, Castro (2001: 197) registra también *cangá* de procedencia bantú (quicongo) como "espécie de alforje, fechado nas duas extremidades e com abertura no meio" y pone una llamada para ver *congá* de la misma procedencia que el anterior, con el significado de "aprisionar, amarrar". En este sentido, la relación entre *canga* asignado por los autores rioplatenses y *cangá* o *congá* registrados por Castro (2001: 197) para el portugués de Brasil es mayor: o a través de la forma triangular de *cangá* o a través del significado de *congá* como aprisionar o atar.

Por otro lado, como ya dijimos, en el LRP *canga* es un término que aparece sin la referencia etimológica así como sin relación aparente con la cultura afro.

Anotamos también, *marimba,* un vocablo registrado en este diccionario sin referencia etimológica, que, sin embargo, aparece relacionado con la cultura afro, mencionando a "los viejos morenos"[8]:

> **Marimba.** Instrumento músico que usaron **los viejos morenos**, fabricado con dos porongos huecos ~~o un mango~~ unidos entre sí con tablillas sobre las cuales hacían correr la hoja de un cuchillo o una varilla de metal produciendo un sonido análogo al de las carracas […]
> **Nota:** existen instrumentos músicos en América que llevan este mismo nombre. En Amér. Central Cuba, Colombia y México, según Malaret (Dic. de americanismos), es un instrumento montado sobre una mesa, con teclas que se

[6] La negrita es nuestra en éste y los casos que siguen.

[7] Ver Real Academia Española (2001, *Diccionario de lengua española* [en línea]. De aquí en adelante DRAE 2001).

[8] La forma "viejos morenos" es de uso frecuente en el LRP. Es una forma que también usaba Granada (1957 [1889]) y posiblemente sea tomada por los Bermúdez de ese autor.

> hacen sonar con un mango de madera terminado en una bola de goma. La Acad. hace esta voz sinónima de tímpano, instrumento músico con tiras de vidrio que se tocan con un macillo de corcho o forrado con [??]. André, en su Viaje a la América equinoccial, habla que en Colombia, la marimba es un teclado colgado de las vigas del techo en el cual se golpea con un taco. Y Jorge Isaac en María da la marimba como un pequeño teclado de chontas (tallos de palmera) sobre tarros de guadua (bambú) alineados de mayor a menor, que se hace sonar con bolillo aforrado con baqueta. Por lo visto, en la misma Colombia existen diferencias entre las marimbas (LRP)[9].

Este término es registrado tanto por Pereda Valdés (1965: 76) como por Laguarda Trías (1969: 83) como de origen africano; ambos autores señalan su etimología quimbunda y hacen referencia al instrumento musical usado por los "negros africanos", según el primero, o los "negros del Río de la Plata", según anota Laguarda Trías (1969: 83). *Marimba* es registrado también por Castro (2001: 277) para el portugués de Brasil como de origen bantú (quicongo/quimbundo) y con la acepción de instrumento musical como "espécie de xilofone".

El LRP registra también *marimbada* y *marimbear* con el sentido de "tocar la marimba" en relación a su primera acepción que es la que anotamos aquí. Para el español del Río de la Plata existe – y lo registraban los autores del LRP – el significado de *marimba* como sinónimo de "golpiza" o "apaleo" así como "dar marimba" tal vez por la relación con percutir. El *Diccionario del Español del Uruguay* (2011)[10] registra *marimba* como "dar una marimba" en el sentido de "hacer realizar a alguien trabajos intensos o pesados".

Este término es registrado por el DRAE desde 1869 pero solo en esa edición con un significado distinto al de "tambor", como un instrumento de percusión pero compuesto por tiras de vidrio (DRAE, en NTLLE)[11]. Parte de este significado se conserva en posteriores ediciones haciendo referencia al uso americano del término como sinónimo de "tímpano" y se vuelve a incluir de modo menos descriptivo en 1970:

> Marimba f. Llaman así en América á un instrumento músico que consta de catorce tiras de vidrio que van disminuyendo gradualmente, las cuales descansan sobre dos cuerdas o cintas y se toca con unas bolitas de corcho o badana (DRAE 1869, en NTLLE).

---

[9] Se utiliza […] para indicar que sigue el texto pero que no se transcribe en su totalidad; [??] indica la presencia en el manuscrito de parte de una palabra que resulta ilegible o indica que una palabra entera es ilegible; [???] señala la ilegibilidad de una frase; * indica la reconstrucción por parte del transcriptor de un texto ilegible o faltante; [~~xx~~] indica la presencia en el manuscrito de un fragmento o palabra tachado por el autor.

[10] Ver Academia Nacional de Letras del Uruguay (2011, *Diccionario del Español del Uruguay*. De aquí en adelante DEU).

[11] Ver Real Academia Española (NTLLE [en línea], Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. De aquí en adelante NTLLE).

A partir de la siguiente edición, de 1884, el término es registrado con referencia a África, de la siguiente manera:

> Especie de tambor que usan los negros de algunas partes de África.// Amér. Tímpano, 2 Acep. (DRAE 1884, en NTLLE).

A partir de 1914 el término se registra como "voz africana" y en 1970 se introduce nuevamente la acepción de instrumento musical distinto al tambor:

> Marimba (voz africana) f. especie de tambor que usan los negros de algunas partes de África.// 2. Instrumento músico en que se percuten listones de madera, como en el xilófono. // 3. Amér. Instrumento músico en que se percuten con un macillo blando tiras de vidrio como en el tímpano (DRAE 1970, en NTLLE).

Actualmente el DRAE (2001) lo registra como de origen africano con las siguientes acepciones:

> 1. f. Especie de tambor que se usa en algunas partes de África.
> 2. f. Instrumento musical en que se percuten listones de madera, como en el xilófono.
> 3. f. Am. Instrumento musical en que se percuten con un macillo blando tiras de vidrio, como en el tímpano (DRAE 2001).

Vocablos registrados como de origen indígena en LRP

Los vocablos que encontramos en el LRP como de origen indígena son *catanga*, *catinga*, *macuco* y *malambo,* sin embargo, la mayoría presenta alguna relación con la cultura afrobrasileña.

El término *catanga* es registrado por Pereda Valdés (1965: 73) como de origen africano, aunque anota en su definición que el autor Nicolás Granada trata este término como de origen quechua. Con esta última etimología es registrado por Laguarda Trías (1969: 33) y por los Bermúdez. El LRP sostiene:

> **1. Catanga.** F. corrup. de catana.; **2. Catanga.** (ant.) f. díjose de la moneda de un peso, por la semejanza de su sonido con el que produce la catana al golpearla. Ogaño [??] ejemplo; **3. Catanga.** (del quich castenga). Empuja estiércol. Pequeños escarabajos de color negro.; **4. Catanga.** F. carrito de dos ruedas tirado por un caballo o dos bueyes o empujado a brazos que se usa en algunas provincias del norte argentino. Debe su nombre a su andar lento como el del escarabajo (LRP).

Es registrado por el DRAE (2001) como de origen quechua, con las acepciones de "carruaje", "escarabajo", "carruaje pequeño" y "nasa". Con esta últi-

ma acepción es considerado por Pereda Valdés (1965: 73) como de uso en Colombia. Castro (2001: 205) se refiere a este término como de origen bantú (quicongo/ quimbundo) y de uso popular en el portugués de Brasil "freqüentemente em cânticos folclóricos" con un significado totalmente diferente al que registramos para el español ("força, poder, nobreza").

Registramos también vocablos a los que se le atribuye un origen indígena pero que, en su definición aparece explícita alguna relación con la cultura afrobrasilera.

En este sentido, observamos en primer lugar el término *catinga* que aparece catalogado como de origen guaraní en el LRP, pero, aunque no presenta discusión acerca de su etimología aparece asociado a lo afrobrasileño; el elemento africano aparece en la propia definición del término como "mal olor que desprenden los negros cuando transpiran" y la referencia a Brasil aparece en la marca diatópica "Río Grande del Sur (Brasil)" que se registra tanto en el término en cuestión como en sus derivados *catungoso* y *catingudo*:

> **1 Catinga**. (**del guar.** [*catí], catungá, olor pesado, malo, vehemente. (Ruiz de Montoya) f. Mal olor que desprenden **los negros** cuando transpiran. Lm en **Río Grande del Sur (Brasil)** (…) Nota. El dic. de la Acad. en su 15ª edición recoge este americanismo[12]. **2 Catinga.** F. Por ext. [??] olor fuerte y desagradable. Dícese especialmente del olor característico que exhala el sudor de los sobacos. En cast. sobaquina. Nota. Esta voz ha sido incorporada a la 15ª ed. Del dic. de la acad. solo como argentinismo lo que no es exacto. **2 Catinga.** F. por ext. Excremento humano o "cualquier otra porquería semejante [??] (LRP).
>
> **Catungoso, sa**. Adj. V. Catingudo L.m. en **Río Grande del Sur (Brasil)**
> **Catingudo, da**. Adj. que tiene catinga o huele a ella. L.m. en **Río Grande del Sur (Brasil)** (LRP).

Este término es registrado tanto por Pereda Valdés (1965: 74) como por Laguarda Trías (1969: 34). Pereda Valdés (1965: 74) lo considera de origen africano pero hace una referencia al posible origen tupí del término, citando a Renato Mendonça. Laguarda Trías (1969: 34) lo registra como un falso africanismo considerando que se trata de un término de origen guaraní, como sostienen los Bermúdez y considera que el origen "mal atribuido" como africano radica en que el término es atribuido a la "transpiración de los negros", por lo que "pasa comúnmente por voz afronegra" (1969: 34). El DRAE (2001) registra este término también como de origen guaraní. Sin embargo, Castro (2001: 206) lo registra como de origen bantú (quicongo/quimbundo) con similar significado que el expresado arriba por el LRP.

[12] En esta edición del DRAE mencionada por los Bermúdez aparece el término con etimología guaraní y en una de sus acepciones es un topónimo que hace referencia a un bosque brasileño.

Podemos intentar aclarar un poco la situación de este término a partir del *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* [en línea][13]. Son anotados en esta obra dos términos con diferentes orígenes y significados; *catinga* derivado de *caatinga* registrado desde 1587 como sustantivo femenino con el significado de "vegetação típica do Nordeste brasileiro e de parte do Norte de MG", con origen tupi; y *catinga* registrado desde 1727 como sustantivo femenino significando "odor desagradável ou nauseante" que el Houaiss [en línea] considera que puede ser de origen africano como sostiene Castro (2001).

Finalmente respecto a este término, consideramos aquí que tanto los Bermúdez, como Laguarda Trías (1969) y Pereda Valdés (1965) confunden la etimología de *caatinga* – de origen tupí – con la de *catinga* – de origen africano – y por lo tanto, el término que analizamos aquí para el Río de la Plata sería de origen africano como se señala en Castro (2001) y el Houaiss [en línea] para el portugués.

Por otro lado, encontramos *macuco* término que no está incluido en Pereda Valdés (1965) y que Laguarda Trías (1969: 109-110) registra como de origen híbrido sosteniendo que "proviene de la voz española *cuco, ca* […] y el prefijo concordante *ma* (en quimbundo) […]". No está registrado por Castro (2001) quien consigna *macuca* pero con un significado totalmente distinto.

Planteamos más arriba la discusión acerca de la etimología de este término, sin embargo, podemos pensar que no se trata de un término de origen africano. Los Bermúdez en el LRP proponen la ascendencia tupí de forma dudosa destacando que "la voz parece de ascendencia tupí", y la relacionan con el portugués de Brasil;

> **Macuco, ca.** Adj. Que se aplica a las cosas sobresalientes en su línea o de su marca mayor. Nota: **la voz parece de ascendencia tupí**, en cuya lengua se conoce la macucaguá, perdiz de monte, una de las mejores cazas, al decir de Beaurepaire-Rohan, corriente en **lenguaje brasileño** en la forma acopocada macuco (LRP).

En este caso, la referencia es al "lenguaje brasileño" en oposición al "portugués" – léase, portugués peninsular – que se menciona también en el LRP y que analizaremos más adelante.

Por otro lado, nos referimos a Houaiss [en línea] ya que registra este término para el portugués con el significado de "ave tinamiforme da fam. dos tinamídeos (*Tinamus solitarius*), que ocorre em florestas do Brasil oriental, de grande porte, com até 48 cm de comprimento, dorso pardo-azeitonado e ventre cinza-claro". Vemos entonces que se registra para el portugués con el significado que el LRP considera originariamente.

[13] De aquí en adelante Houaiss [en línea].

Por último, en este apartado haremos referencia a *malambo*, caso para el cual el LRP plantea en una nota una discusión acerca del origen de este término, concluyendo que se trata de un vocablo de origen indígena en oposición a lo que "otros autores" consideran como de origen africano:

> **Malambo.** M. baile de la campaña rioplatense que ejecutan dos hombres frente a frente disputando por turnos sus habilidades en un cepillado de punta, talón y costado, al compás de la guitarra. Es una danza de gran destreza pues hay que evitar enredarse en las espuelas y demuestra resistencia por lo agotador de sus movimientos vertiginosos. Termina el baile cuando uno de los competidores renuncia a hacer más mudanzas.
> **Nota**: muchos autores están contentos en atribuir **origen africano** a este baile, importado al Río de la Plata por los **negros esclavos**. Pero es el caso que se trata de un término de la vieja toponimia americana. En Lima existía o existe una calle llamada de Malambo. El geógrafo e historiador Alcedo, escribe que "en la provincia y gobierno de Cartagena, en el nuevo Reyno de Granada" había, cuando publicó el tercer tomo de su Diccionario (1788) "dos pueblos con los nombres de Malambito y Malambo, situado aquel (Barranco de Malambito) a orillas del río grande de la Magdalena en una isla que forma éste con las aguas del Dique; y el otro asentado en el camino real que baxa al río de la Magdalena. También había una tribu de malambos o nación de indios de la provincia y Reyno que los pueblos anteriores: se extendían estos bárbaros al principio hasta la boca de el río grande de la Magdalena: hoy ya no existen y solo se conserva el nombre en los pueblos dichos." Y por fin, hablemos de una última interpretación de la palabra, que hemos leído no recordamos donde, de la cual resulta que malambo, es un vocablo compuesto: mal-ambo, como quien dice mala pareja, por ser bailarines hombres los que ejecutan y no dos personas de distinto sexo como ocurre generalmente en las danzas. Descartando lo ingenioso que pudiera tener esta versión, nos parece muy acertada en el fondo. Pero, volviendo a leer a Alcedo, no podemos menos de pensar que el origen de esa diversión puede remontarse hasta los indios de que nos habla el explorador español ya que los saltos y esguinces del malambo recuerdan la coreografía de nuestros indígenas (LRP).

Está registrado por Pereda Valdés (1965: 76) como "probablemente de origen africano" mientras que Laguarda Trías (1969: 35-36) lo registra como "afronegrismo espurio". Este últilmo autor sostiene que "tanto la temprana aparición del vocablo como su uso en ambientes campesinos, tienden a descartar el origen negro" (Laguarda Trías 1969: 35-36). En esta afirmación hay coincidencia con lo que plantean los Bermúdez acerca de la utilización del término en la antigua toponimia americana.

Por otro lado, Castro (2001: 272) registra como de origen africano el vocablo *malamba* pero no se vincula necesariamente su significado, "desgracia", con el baile definido como *malambo* en el LRP.

Vocablos registrados en el LRP como de origen portugués pero que aparecen en Pereda Valdés (1965) y Laguarda Trías (1969) como de origen africano

Dejando de lado lo visto hasta el momento, es decir, términos a los cuales no se les asigna el origen ni se discute su etimología y términos que son considerados de origen indígena, encontramos en el LRP vocablos africanos a los que se les asigna origen portugués. Ubicamos en este grupo aquellos términos que aparecen referidos como de origen portugués y no de "lenguaje brasileño" para señalar esta diferencia. De esta manera registramos bajo este subtítulo los vocablos *mucama* y *carimba* y sus derivados.

Uno de los términos registrados aparece sin relación alguna con ningún elemento afrobrasileño. Este es el caso del vocablo *mucama* que aparece claramente considerado como "voz de origen portugués":

> **Mucama**. Voz de origen portugués. f. criada destinada al aseo y arreglo de las habitaciones de una casa de familia, hotel, etc. servicio de mesa y demás menesteres interiores y exteriores como mandadera (LRP).

Mucama es registrado tanto por Pereda Valdés (1965: 77) como por Laguarda Trías (1969: 89) como de origen africano. El primero sostiene, basándose en Mendonça, que se trata de un vocablo derivado del quimbundo y el segundo establece una discusión extensa para concluir que a su criterio se trata de una voz afrobrasilera. La voz *mucama* también es registrada por Castro (2001: 290) como de origen bantú (quicongo/ quimbundo).

Por último, en este grupo encontramos los términos *carimbo* y su derivado *carimbar* que aparecen marcados como de origen portugués y donde la referencia a África se hace inevitable:

> **1. Carimbar** (de carimba, marca que con un hierro candente se ponía a los esclavos en el Perú). [¿?] Sellar o marcar con hierro encendido al carbón [??] pero se le encuentra en las reales cédulas del siglo XVIII cuando gobernaban estos países, los píos súbditos de [¿?] en Cuba y Colombia. En lengua ant. bular.
> **2. Carimbar** a. fig. Marcar y aislar engañosamente a uno.
> Nota: Aunque ninguno de los dic. portugueses que poseemos trae la voz carimbar, creémosla originaria del **áfrica lusitana**, por más la Acad. la calle y el mismo Ricardo Paluca lo omite. Revisando el libro de Carlos J. Caldeira, Apontamentos d´uma viajem de Lisboa a China e da China a Lisboa (Lisboa, 1852) hallamos en un texto el vocablo, usado en el sent. de marcar, señalar; así como el substantivo carimbo por señal, marca, dicción que fue empleada en el Uruguay con igual significación a principios del siglo XIX como puede verse en el lugar respectivo. Transcribimos las líneas de Caldeira que contribuirán, sin duda, a la aclaración etimológica de ambas palabras […]
> En la última edic. del dic. la Acad. trae calimba y calimbar, como orales cubanas, pero sin denotar su procedencia y en la 15ª recoge la voz carimbo como boliviana (LRP).

En esta segunda acepción nos interesa especialmente la nota, en la cual los autores intuyen que se trata de un término originario de las colonias portuguesas en África y por ese motivo no aparece en los diccionarios de portugués consultados. Sostienen que no parece existir en una variedad estándar ni subestándar de español: "más la Acad. la calle y el mismo Ricardo Paluca lo omite". Sin embargo, no se hace referencia explícita al contacto entre el portugués y alguna lengua africana que pueda haber dado origen al término. Por el contrario, más abajo aparece el sustantivo base que es catalogado como de origen portugués, aunque esta información aparece entre signos de interrogación, tal como transcribimos abajo:

> **Carimbo** (¿Voz port.? V. nota a carimbar) Señal o marca que se hacía antes en las monedas para [marcar] su valor (LRP).

Pereda Valdés (1965: 74) registra el término *carimba* con el significado de "marca que se aplicaba a los esclavos con hierro candente". Sostiene que proviene del quimbundo y que es de uso corriente en Brasil con la misma acepción. Castro (2001: 203) registra el término *carimbo* como de origen quimbundo, con el significado de "selo, sinete, sinal público com que se autenticam documentos". En este sentido, Laguarda Trías (1969: 75) registra el término *carimbo* igual que el LRP, haciendo referencia a la misma acepción trabajada allí, especialmente en *carimbar* que se registra como la marca con la que se señalaban a los esclavos.

Si bien este término es ubicado en Laguarda Trías (1969: 75) bajo el subtítulo de "auténticos afronegrismos rioplatenses" sostiene el autor que la etimología de esta voz no es clara y que está en desuso en el Río de la Plata: "nos inclinamos por el origen afronegro de la voz, pero sin dejar de reconocer que el problema etimológico no está aún resuelto definitivamente", anota Laguarda Trías (1969: 76).

Por otra parte, es interesante señalar que el término con el significado de *marcar*, tal como lo registra Castro (2001: 203) para el portugués de Brasil, es tomado en cuenta por Laguarda Trías (1969: 76) al hacer referencia a la formación de los verbos *calimbar* y *carimbar* – éste último registrado por los Bermúdez –, con el mismo significado.

Por último, encontramos que el DRAE (2001) no registra ninguna de estas voces (ni *carimbo* ni *carimba* ni *carimbar*). Sin embargo, como anotaban los Bermúdez en su nota a *carimbar*, el término sí aparece registrado en ediciones anteriores del diccionario de la Real Academia. Observamos que *carimbar* aparece por última vez en la edición de 1992, en la que se registran

los tres términos sin alusión a su etimología y con la definición de *carimbo* como "hierro para marcar esclavos"[14].

Vocablos registrados en el LRP como de origen africano o afrobrasileño

Bajo este subtítulo registramos los términos que aparecen con una explícita etimología africana en el LRP. El diccionario los identifica como "voz de origen africano" pero nuevamente encontramos matices en estas consideraciones. Por un lado, hallamos vocablos que son identificados como de origen claramente africano y sin aparente relación con Brasil o con el portugués; por otro lado, encontramos términos que son catalogados como de origen africano y están acompañados por una alusión a Brasil o al portugués.

Anotamos en primer lugar, los vocablos que registra el LRP como de origen africano, sin relación con Brasil, como es el caso de *mazacalla* (*mazacalle o mazacaya*), *mandinga*[15] y *milonga*.

El diccionario de los Bermúdez registra los términos *mazacalla*, *mazacalle* o *mazacaya* como parónimos bajo la misma entrada y afirma que se trata de una voz de origen africano sin relación aparente con lo americano, salvo por la similitud con la *maraca* – otro instrumento musical.

> **Mazacalla, Mazacalle o Mazacaya.** f. Pequeña caja de hojalata con piedrezuelas o granos de maíz dentro, provista de un mango que se emplea en igual forma que el maracá. **Es una voz de origen africano** (LRP).

Si bien Pereda Valdés (1965) no registra este término, Laguarda Trías (1969) lo hace en la forma *mazagaya* haciendo énfasis en que la grafía del término es confusa ya que se registra su uso como *masacalla*, *masacaya* y *mazacalla,* este último, tal como lo registra el LRP. Sostiene también que este nombre es exclusivo del Río de la Plata y que su etimología también es discutida. Finalmente sostiene, siguiendo a Vicente Rossi, que es una voz de origen africano pero desconocida fuera del Río de la Plata. Verifica de alguna manera esta postura el vocabulario de Castro (2001) al no registrar este término.

Sin embargo, por otro lado, encontramos que Houaiss [en línea] registra *maçaquaia* con la marca diatópica de Rio Grande do Sul, como "tipo de chocalho que os dançarinos negros de certos bailados usavam atado a cada tornozelo, durante a dança; auaiú, machacá, maxacá". Aparece como sustantivo femenino, derivado de *machacá,* que, a su vez, tiene también la marca diatópica de "Sul do Brasil" y que significa "dança, etnografia". De

[14] La primera edición que contiene estos términos es la de 1899 en la que aparece únicamente *carimba* con la marca diatópica de Perú y sin referencia a su etimología. La acepción registrada es la de "marca que en el Perú se ponía a los esclavos con hierro candente".

[15] *Mandinga* está documentado como de uso en Brasil y es tratado por los demás artículos con enfoque lingüístico de este volumen.

esta manera vemos cómo trasciende los límites del Río de la Plata, aunque aparentemente no los del sur de Brasil, por lo que una de las posibilidades sería proponer el camino inverso del término al resto de los que vemos en este artículo: del Río de la Plata, hacia el sur de Brasil. Un dato que puede inclinarnos a esta suposición es lo referido a las fechas de registro del término. Mientras que los primeros datos que tenemos hacen énfasis en que se trata de un término que no trasciende los límites del Río de la Plata, el diccionario más reciente lo registra como de uso regional en el Sur de Brasil.

En segundo lugar registramos el término *mandinga* que, como leemos en la nota del LRP, se identifica como de origen africano y al que se agrega la referencia geográfica del origen del etnónimo[16]. Si bien se alude a la llegada de los africanos esclavizados a América, la explicación que adoptan los autores del LRP claramente demuestra que el vocablo es de origen africano y no afroamericano como sucede con otras voces que veremos más adelante:

> **Mandinga.** M. fam. El diablo. En Venezuela tijuy. En México pingo, candinga y chamuco. En Chile pillán, matoso y catete. En Honduras candango. En Costa Rica cuigan. En Cuba babujal y mabuya. […] (LRP).
> **Nota**. Mandinga por diablo, se usa t. en Chile, Colombia y Venezuela. En cuanto al origen de la voz, **su procedencia es africana** y **da nombre a un reino de negros que habita al Oeste de Sudán**, de los que, al parecer, solo quedan restos. Gozaban los tales entre las demás tribus africanas fama de facinerosos y les miraban con horror porque sus jefes, sobornados por los cristianos, incursionaban en los países vecinos haciendo razzias de esclavos que vendían a los negreros. De ahí que los perseguidos dijeran de ellos que tenían el espíritu del mal dentro de sus cuerpos. En llegando a América los infelices encadenados, recordando los pasados sufrimientos inflingidos por sus odiados vecinos, dieron en llamar mandinga al ser malo y perverso y como la representación fiel de éste es el diablo, al diablo le motejaron así. En el Río de la Plata abundaron los negros mandingas, junto con los congos, mozambiques, benguelas, etc. hallándose todos organizados por "naciones". Aunque la Acad. ha recogido tarde la voz (ed. 15°) ésta se conocía en España desde tiempo inmemorial, no como la representante del señor de los infiernos, sino como adj. gentilicio (LRP).

Este término es registrado tanto por Pereda Valdés (1965: 76) como por Laguarda Trías (1969: 82) como de origen africano aunque este último afirma que "se ha señalado el empleo de esta voz por ingenios españoles del siglo XVI, lo cual descarta que esta palabra fuera introducida en el Plata por los negros esclavos".

Pereda Valdés (1965: 76) define este término como "el diablo negro" en su primera acepción y como "lengua africana" en su segunda. En el LRP aparece la referencia a estas dos definiciones en una nota que establece la referencia a "un reino de negros que habita en el Oeste de Sudán" y la relación con el "diablo" por las características específicas de ese pueblo.

[16] Ver Álvarez López en este mismo volumen.

Por último en este subgrupo de términos, registramos *milonga,* también reconocido por el LRP como de origen africano haciendo referencia a que es de procedencia "bunda" – arriesga siguiendo a "los filólogos" – pero sin determinar a qué se refiere con este término. Posiblemente con "los filólogos" se refieran a Granada (1957 [1889]) quien define el término de manera muy similar: "Tonada popular muy sencilla y monótona. En la provincia brasileña de Pernambuco significa enredos y ambages; de origen bunda, *milonga mulonga*, palabras (Beaurepaire-Rohán)". Es interesante observar cómo el LRP elimina o no registra la referencia o relación con Brasil, que hace Granada, pero hace hincapié en su uso corriente en el Río de la Plata:

> **1. Milonga** f. Baile nacido entre el pueblo y para el pueblo. Su uso es general en el Río de la Plata. Se danza en parejas, con ritmo de polca y coreografía animada y a veces impúdica, según la clase de bailarines que lo anime. Su música, alegre y acelerada. Canto que acompaña al baile, en octosílabos.
> **Nota**. Los filólogos están de acuerdo en que la voz milonga **procede de la lengua bunda** y según Beaurepaire-Rohán es el pl. de milonga que significa palabras, y aun palabrerío. Quizás con ello se aluda al canto que acompaña al baile, porque de éste nada nos dice el escritor brasileño (LRP).

Tanto Pereda Valdés (1965: 76) como Laguarda Trías (1969: 87) registran este término como de origen quimbundo. Ambos autores anotan, además de la acepción del LRP, como segunda acepción "mujer fácil", haciendo referencia a una prostituta. Es posible que los Bermúdez supriman esta acepción de forma intencionada, ya que hemos leído en varias oportunidades en el LRP que se "suprime de intento" voces con significados que los autores consideran "groseros".

Castro (2001: 283) registra *milonga* como de origen quicongo y lo define como "palavra insultuosa, ofensa, xingamento; mistura, mexerico, lábia; palavra muito utilizada por vunje e erê." Resulta especialmente interesante también la apreciación que se hace en Houaiss [en línea] que define el término como "canto e dança populares nas cercanias de Buenos Aires e de Montevidéu no final do sXIX, inspirados na *habanera* cubana e no tango espanhol e absorvidos pelo tango argentino" en su primera acepción, y con la marca diatópica de Rio Grande do Sul, en la segunda: "Regionalismo: Rio Grande do Sul. Música platina de ritmo dolente, cantada com acompanhamento de guitarra ou violão". A partir de los datos que tenemos para este trabajo, consideramos que posiblemente se trate de la misma palabra asignada por Castro (2001) que en el Río de la Plata cambia de significado y con este nuevo significado pasa al portugués del Sur de Brasil y de esa manera es registrado actualmente en Houaiss [en línea].

Por otro lado anotamos los vocablos que si bien están clasificados como de origen africano, tienen una referencia directa a Brasil. En este subgrupo encontramos los que se encuentran registrados explícitamente como de origen africano y aquellos términos que aparecen como de origen africano du-

doso, pero parece afirmarse su uso en Brasil. En el primer subgrupo ubicamos los términos *cachimba*, *candombe* y *macota*, y en el segundo *cacunda* y *malungo*.

El vocablo *cachimba* presenta en una nota una discusión interesante en la que se recogen las afirmaciones de distintos autores acerca del origen del término. Los Bermúdez citan en primer lugar a Granada (1957 [1889]) quien afirma que se trata de una voz de origen africano. En segundo lugar, los Bermúdez hacen referencia a Paz Soldán e introducen los términos *cacimba* y *casimba*. Por último hacen referencia a Pichardo quien en consonancia con los anteriores lexicógrafos también afirma el origen africano del término. El LRP concluye finalmente que se trata de un término derivado de la voz africana *cacimbo*. Si bien no se hace referencia a cómo pudo haber llegado este vocablo al Río de la Plata, parece ser que los autores buscan, por un lado, legitimar su postura en relación al origen del término, y por otro, demostrar que es utilizado en distintas zonas del continente:

> **Cachimba** f. ojo de agua de manantial que brota espontáneamente. Hoyo o pozo circular que se hace en la tierra, ahondándolo hasta encontrar un ojo de agua.
> Nota. […] El autor del [?] y muy apreciable vocabulario rioplatense razonado, don **Daniel Granada, opina que esta voz es de origen africano**. En el país de donde vino significa "la [?] que al caer la tarde se forma en algunas partes de la costa y también pozo artificial para sacar agua". En el Perú, según Paz Soldán, que también cita el de Granada, se dice [casimba] como en el Brasil (cacimba) y como lo escribió Cabrer en su obra sobre el Río de la Plata. En el Perú la casimba es una "especie de cisterna a que apelan las industrias piuranos para aprovechar el agua del río que muy pronto deja de correr". Paz Soldán agrega que "son unas excavaciones abiertas en el cauce mismo, lecho, madre o álveo del río" y "que es voz corriente en Cuba con igual acepción". **Pichardo, cubano, cree igualmente a esta voz de origen africano** y en efecto lo es de nuestra cuenta añadimos que se usa en parte de las islas Canarias. La misma Acad., en la edic. 13ª de su dic., publicada en el año 1899[17], es decir cien años después de usada la voz, habla de la cachimba "hoyo que se hace en la playa para buscar agua potable", haciendo derivar el vocablo de cazo, vasija.
> **La voz cacimba (cachimba) deriva a su vez del término africano cacimbo,** hablando del cual dice el autor citado, "había quasi constantes nevoeiros, e era entao o tempo delles n´este paíz (Luanda)" […] Cachimba/Cachimbo. En Chile, Cuba y Canarias (LRP).

Pereda Valdés (1965: 73) y Laguarda Trías (1969: 59-64) reconocen también este término como de origen africano, más específicamente quimbundo.

[17] En 1899 es la primera vez que el DRAE registra *cacimba*; en la edición anterior de 1884 ya registraba *cachimba* con la marca diatópica de América (DRAE 1884, 1899, en NTLLE). En la edición citada por Bermúdez registra *cachimba*, también con la marca diatópica americana, proveniente de *cacimba* y este último de *cazo*.

Castro (2001: 186) registra *cachimba (r)* (quicongo/quimbundo) como de origen bantú pero con el significado de "fumar", "fumar **cachimbo**, fumegar, lançar, exalar vapores". También registra *cachimbado (r)* y *cachimbo* como "pipa para fumar".

Por otro lado, Castro (2001: 186) registra *cacimba*, también de origen bantú (quicongo/quimbundo), pero con diferente etimología, con el significado de "poço de água potable; fonte, vasilha", y también la forma *cacimbo* con otro origen diferente y con un significado totalmente distinto, "nevoeiro, garoa".

La confusión acerca del origen y la etimología de este término se explica ya que hay varios términos similares que en español y en portugués, aparentemente, evolucionan de manera distinta, pero cruzándose sus significados. El DRAE (2001) presenta esta confusión etimológica y de significados al establecer que *cachimba* es usado como *cacimba* en Argentina y Uruguay con el significado de "hoyo para buscar agua potable", mientras que en el DEU (2011) se registra con ese significado el término *cachimba* y se registra también *cachimbo* como "pipa de fumar".

Por otra parte, encontramos la voz *candombe* que aparece en este diccionario como de origen africano, de uso en Brasil. El LRP cita parte de la definición que da Granada (1957 [1889]) en su diccionario pero, a diferencia de éste, introduce la marca diatópica "Brasil". Por otra parte, el LRP hace referencia explícita al origen africano mientras que Granada (1957 [1889]) lo hace implícitamente al definir el término como la danza que hacían "los negros africanos".

La alusión a Brasil, sin embargo, no aparece solo en esa ocasión; la relación con lo afrobrasileño aparece también en *candombero* que se define como el "que baila el candombe" y agrega "en Río Grande del Sur (Brasil)":

> **Candombe. voz de origen africano, usada en Brasil en Río Grande del Sur**
> m. Baile de negros que no suele brillar por la decencia de sus figuras.
> **Nota.** "Hacían estas danzas los negros africanos en Montevideo hasta hace poco tiempo, todos los años, desde el día de Navidad (25 de diciembre) hasta el de Reyes (6 de enero), con el aparato de instrumentos, trajes y clamoroso canto que les era peculiar. Hoy en el día habiendo muerto la mayor parte de los negros africanos y de los que conservaban sus costumbres, los candombes, aun cuando se repiten todos los años en la época indicada, están despojados de sus formas características, de manera que sólo tienen de ellos el nombre." (Daniel Granada Vocabulario rioplatense)
> Nota a la 15ª edic. del dic. de la Acad. trae esa voz. con tres acep. a saber "m. Baile grosero y estrepitoso entre los negros de la América del Sur"; "Casa o sitio donde se ejecuta este baile"; "Tambor prolongado, de un solo parche, en que los negros golpean con las manos para acompañar al baile candombe". En [—] ha caído en desuso tal baile, pues no queda ninguno de los morenos viejos.
> m. fig. Epíteto que se da a un gobierno político inmoral y deshonesto.

Candombear (de candombe; baile de negros) Bailar el candombe, llamado también zamba o baile de nación por la gente de color.
n fig. Proceder de un modo inmoral en política, obrar sin escrúpulos de conciencia ni decoro personal inclinándose siempre al lado de las conveniencias personales. Dícese de los malos gobiernos y de quienes los sirven o apoyan. Ú.m. en la Rep. O. del Uruguay.
Candombero ra adj. Que baila el candombe. Sm en Río Grande del Sur (Brasil) (LRP).

Este término es registrado por Castro (2001: 195) en relación con *candomblé* como de origen quicongo, como manifestación de religiosidad afrobrasileña de origen bantú en Mina Gerais. Si bien la relación entre *candombe* y *candomblé* presentada por Castro (2001) puede relacionarse con lo que plantea el LRP, el uso actual del término registrado por el DEU (2011) hace énfasis en la composición musical que posiblemente sea de origen afrouruguayo – afromontevideano.

Por otra parte, en este subgrupo encontramos registrado en el LRP el término *macota* que es identificado como "voz de origen africano". En la nota posterior a la definición se sostiene que se trata de un término que pertenece a la lengua "bunda" usado en "Angola". El LRP afirma que se trata de una colonia portuguesa y que el término fue traído a América por los africanos esclavizados que fueron llevados a Brasil. De esta manera, si bien se afirma que el término es de origen africano, queda claro que llega al Río de la Plata a través del contacto con Brasil y también que puede haber surgido del contacto con el portugués en África (Bonvini 2002: 148-149). Por otro lado, un dato interesante que leemos en la nota a esta definición es la afirmación de los Bermúdez acerca de la generalización que aparentemente hacen los portugueses de la lengua que hablan sus esclavos, la lengua "bunda"[18]:

1. Macota (voz de origen africano) m. persona de elevada categoría e influencia; magnate.
Nota: Macota es un **término usado en Angola, colonia portuguesa, importado a América por los negros que de allí vinieron como esclavos al Brasil**. Pertenece, pues, a la **lengua bunda,** como le llaman los lusitanos a la que hablan sus vasallos. Esto lo dice Beurepaire-Rohan en su Dic. De vocábulos brasileiros y lo confirma Carlos José Caldeira, escritor y viajero lisbonense en la pág. 228 del primer tomo de su obra Apontamentos d uma viagem de Lisboa a China en estas líneas que traducimos: "El gobierno de los pueblos del interior de Angola es una especie de soberanía electiva. Los sovas, jefes de las poblaciones o tribus, son electos por parte de los súbditos que forman en su corte, llamados macotas, que son los hidalgos, ministros o consejeros de los sovas". En la Guinea portuguesa circula o circulaba, una moneda de cobre llamada macuta, de la que poseemos un ejemplar. En su anverso tiene las armas de Portugal y en su torno esta leyenda: "Petrus. V.D.G.Rex.Port.E.t.D.Guinex". En el reverso, en círculo, la leyenda: "Africa Portugueza. 1860" y en el centro, dentro de un pequeño collar: "Macuta 1".

[18] Posiblemente la referencia sea al quimbundo.

> No sería difícil que esta macuta guinea se transformara en el macota bunda para significar hombre acaudalado, y por tanto, influyente, por aquello de poderoso caballero es don dinero.
> **2. Macota.** Adj. Fam. Del c. dícese de las cosas que exceden de lo común o regular. En cast. Grande (LRP).

Pereda Valdés (1965) no registra *macota* pero sí lo hace Laguarda Trías (1969: 80) como de origen quimbundo.

Castro (2001: 269) registra este término como de origen bantú (quicongo/quimbundo). Lo categoriza como de uso actual en contexto religioso y lo define como "os mais velhos, mais importantes na hierarquia religiosa **congo-angola**". Por otra parte, Bonvini (2002: 154) señala que "quimbundo *macota* (*mákota*) 'o mais velho de uma linhagem'". En este sentido es clara la relación con la definición que plantea el LRP sobre este vocablo para su uso en el Río de la Plata, si bien no parece tener connotaciones religiosas en esa región. Por otro lado, pensamos que pueda tratarse efectivamente del mismo término que Castro (2001) deriva del quicongo/quimbundo, que haya tomado el significado religioso en Brasil y no en el Río de la Plata[19]. La cercanía de los significados en relación a la vejez o ancianidad con las jerarquías y el respeto es evidente (cf. Bonvini 2002: 154).

Por otro lado observamos el término *malungo* que se registra como de origen dudoso en el LRP y a la vez, se expresa que "en Brasil se le cree voz de origen africano". A pesar de la afirmación impersonal que genera cierta duda, se reafirma el origen africano implícitamente al definir este vocablo como "sinónimo de camarada o compañero entre los negros":

> **Malungo, ga**. Adj. Fam. De malo. Dícesele comúnmente a los niños como término cariñoso. En el Brasil se le cree voz de origen africano y se emplea como sinónimo de camarada o compañero entre los negros (LRP).

Esta voz también es consignada por Laguarda Trías (1969: 81) como de origen africano, pero no lo hace Pereda Valdés (1965). Castro (2001: 273) alude al término como de origen africano con significado muy similar al presentado por los Bermúdez: "companheiro, irmão de barco" o en su acepción antigua "negro companheiro".

Con esta misma referencia etimológica encontramos *cacunda* voz que "parece ser de origen africano" pero se afirma que llega al Río de la Plata desde el sur de Brasil:

> **Cacunda** f. fam. Del c. persona de espalda abultadas o cargadas. La voz parece ser de origen africano. Nom. En [?] procede del sur (Brasil) (LRP).

---

[19] Agradezco especialmente a Laura Álvarez, con quien, entre otras cosas, discutimos en torno a este problema.

Esta voz es registrada tanto por Pereda Valdés (1965: 73) como por Laguarda Trías (1969: 62) como de origen africano.

Por último registramos *machicha* como el único término de los estudiados, categorizado como de origen brasileño; el LRP establece que deriva de la "voz brasilera maxíxe" y que se trata de un baile africano. De esta manera encontramos nuevamente una referencia implícita al origen africano del término:

> **Machicha** (de la voz brasilera maxíxe) f. baile importado de Río Grande del Sur y originario de África, de movimientos lascivos y violentos, que solo se baila en los escenarios de los teatros. (LRP).

Castro (2001: 280) refiere a este término, de uso en Brasil, como de origen quicongo o quimbundo: "dança urbana, de par unido, originária da cidade do Rio de Janeiro, onde apareceu entre 1870 e 1880, resultado da fusco da habanera e da polca com uma adaptaçao do ritmo sincopado africano", con una acepción que parece corroborar lo observado por los Bermúdez.

Consideraciones finales

Como punto de partida de este trabajo se encuentran algunos de los vocablos mencionados en la "Introducción" de este volumen (ver también Anexo), que Pereda Valdés (1937 y 1965) y/o Laguarda Trías (1969) plantean como de origen africano.

Para realizar el análisis se diferenciaron las voces que se registran en LRP sin hacer referencia a su etimología (*canga* y *marimba*) de las que aparecen registradas con origen indígena (*catanga*, *catinga, macuco* y *malambo*) y de aquellas que están marcadas como de origen brasileño o portugués (*mucama* y *carimba*) y, a la vez, de aquellas que aparecen registradas con una etimología africana explícita (*mazacalla/mazacalle/mazacaya, mandinga* y *milonga*) o afrobrasileña (*cachimba, candombe, macota, cacunda, malungo* y *machicha*).

El análisis realizado en este trabajo ha permitido ampliar la información acerca del uso y el significado de la presencia de voces de origen africano en el Río de la Plata y ha contribuido presentando elementos que permiten ampliar la discusión acerca del posible origen etimológico afrobrasileño/afroportugués de la mayoría de los términos analizados (*cachimba, cacunda, candombe, canga*, *carimba, catinga, macota, machicha, malungo, mandinga, marimba, mucama*) y su introducción al Río de la Plata desde el Brasil.

Finalmente, podemos establecer que casi todas las palabras estudiadas son compartidas por el portugués de Brasil con significados más o menos similares, con la excepción de *catanga* que aparece con un significado totalmente

distinto y el término *macuco* que aparece en portugués con el significado original consignado por el LRP. Para los términos *mazacalla* y *malambo* proponemos el camino inverso al resto de los que vemos en este artículo: del Río de la Plata hacia Brasil. El primero no se registra en Castro (2001) pero sí en Houaiss [en línea] con significado similar al de español. Por otro lado, *malambo*, tampoco está registrado por Castro con el significado de "baile" pero sí lo hace Houaiss [en línea] con la marca diatópica de Argentina. Por otra parte *milonga* parece haber recorrido un camino similar a estos últimos términos: de origen africano, cambia su significado en el Río de la Plata y luego se introduce en el portugués del sur de Brasil.

Como vimos en el análisis de los términos trabajados, si bien solamente uno de ellos – *machicha* – es considerado por el diccionario como de origen brasileño y relacionado con una pràctica cultural africana, la mayoría de los términos que son calificados como de origen africano son catalogados como de "uso en Brasil". Por otro lado, las voces que los Bermúdez consideran como de origen indígena, también se presentan como de uso corriente en Brasil.

Por último, a partir de este trabajo se logró colaborar en la profundización del estudio del diccionario de los Bermúdez.

Podemos afirmar entonces, que correctas o incorrectas las etimologías que plantea este diccionario, la obra refleja el uso de los términos en Brasil, por lo que el LRP aunque no nos permite establecer la ruta de todos estos términos de manera absoluta, reafirma el fuerte contacto del español del Río de la Plata con el portugués del Brasil.

5. Palabras de origen africano y representaciones literarias de afrodescendientes en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz

Alejandra Rivero
Centro Regional de Profesores del Norte/
Universidad de la República, Uruguay

En el trabajo que presentamos aquí se realizará un estudio lingüístico que tendrá como fuentes obras literarias que se configuran como fundadoras de la novela histórica en el Uruguay y como determinantes de identidad nacional por tratar un pasado heroico (cf. Zum Felde 1941; Rodríguez Monegal 1964a, 1964b y 1965; Ibáñez 1985). En base a los glosarios de Pereda Valdés (1965) y Laguarda Trías (1969), se examinarán en las cuatro novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz –*Ismael*, 1888; *Nativa*, 1890; *Grito de Gloria*, 1893 y *Lanza y Sable*, 1914[1] –, las formas de aparición de las siguientes palabras de origen africano, que ya fueron consignadas en la "Introducción" del presente libro (ver también Anexo): *bombero, cachimba, cachimbo, candombe, catinga, fulo, mandinga, marimba y muleque*[2]. Para ello, se contará también con los aportes de Castro (2001) en la referencia etimológica, y el de Ortiz Oderigo (2007) en el cotejo del uso de cada término en el ámbito rioplatense.

Los aportes lingüísticos de africanos y afrodescendientes al español rioplatense han sido estudiados por aficionados y especialistas en las dos márgenes del Plata (Rossi 2001 [1926]; Pereda Valdés 1937 y 1965; Carámbula 1952; Laguarda Trías 1969; Fontanella de Weinberg 1987; Britos Serrat

[1] Las ediciones que se usan aquí son aquellas editadas por la Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, volúmenes 4 (1985), 53 (1964a), 54 (1964b) y 63 (1965), respectivamente.
[2] Serán trabajadas aquí en orden alfabético.

1999; Ortiz Oderigo 2007; Álvarez López 2007 y 2009; Coll 2010), cuyos estudios han sido enriquecidos por trabajos que, desde otras geografías (Alkmim 1996, 2001, 2006, 2008; Alkmim y Álvarez López 2009; Castro 2001; Santos Morillo 2010, entre otros) han contribuido, en su mayoría indirectamente, a las conclusiones arribadas para el caso uruguayo.

En esos estudios, la literatura ha aportado un corpus importante, ofreciendo material lingüístico para la comprensión del fenómeno del contacto de lenguas africanas e ibéricas en América, y la consecuente contribución de las primeras sobre las segundas, principalmente en el aspecto léxico. La especial mirada de los diferentes escritores que han introducido en sus obras las palabras o las formas de hablar de africanos o afrodescendientes de un determinado lugar en una época específica, permite al investigador recrear más vivamente una situación lingüística dada.

No obstante, se ha discutido mucho acerca de si la literatura es o no una fuente fiable para los estudios lingüísticos, dada la permeabilidad ideológico-discursiva que la caracteriza, como también las limitaciones a la que está sujeta la escritura con respecto a la representación de la realidad. Como dice Azevedo (2003: 25), esas limitaciones "precisamente por torná-la eficaz como meio de representação visual, dificultam sua aplicação como sucedâneo da materia fônica". Haciendo referencia específica al habla de negros, Santos Morillo (2010: 12, tomo I) afirma que "el primer problema con que el investigador se encuentra al emprender el estudio lingüístico sobre textos orales de los que sólo existen testimonios literarios es su grado de fiabilidad". Esta afirmación coincide con la de Lipski (1994: 182) de que en esos testimonios "abundan los estereotipos y las exageraciones".

Para Fontanella de Weinberg, inciden dos factores en la representación literaria de las variedades lingüísticas de africanos y afrodescendientes realizada por escritores argentinos del siglo XIX: en primer lugar, "el distinto grado de fidelidad en la reproducción lingüística" (1987: 60), pues algunos autores imitan los rasgos más fácilmente perceptibles, a diferencia de otros que buscan representar de manera más estricta la realidad focalizada. El segundo factor consiste en que las diferentes variedades de contacto que se usan en la misma comunidad lingüística de la lengua base del escritor, "constituyen habitualmente continuos que van de un polo más alejado de aquella hasta variedades muy cercanas a la lengua estándar" (Fontanella de Weinberg 1987: 60).

Sea como sea, la lengua como entidad viva y constituida intrínsecamente por la variación, gana en estatus y existencia al estar representada, desde algunas de sus variedades, por el discurso literario, alcanzando así la condición de "traços da identidade nacional" (Azevedo 2003: 14). Álvarez López considera que la utilización de fuentes escritas, en el estudio de la presencia lingüística africana en el portugués hablado en el Brasil, se hace necesaria dado el escaso registro oral de esas variedades, aunque en tales representaciones se verifiquen rasgos estereotipados (Álvarez López 2008: 287).

Dichos estereotipos estarían ligados a una determinada concepción ideológica de los autores, ya que "trata-se, na maioria dos casos, de textos produzidos por "brancos" que compartilhavam com seus leitores una visão da língua baseada nas concepções dos gramáticos" (Álvarez López 2008: 290).

Santos Morillo, por su parte, al mismo tiempo que reconoce la dificultad que plantea la literatura como fuente de investigación lingüística de las variedades utilizadas por los africanos y sus descendientes en el siglo XVI en España, propone lo siguiente:

> Por medio de un enfoque diacrónico comparativo entre los rasgos extraídos de los textos [dramáticos] y los de otras manifestaciones lingüísticas afrohispanas recogidas en los dos últimos siglos, intento demostrar la fiabilidad de aquellos como ejemplo del modo de expresarse de los bozales del XVI (Santos Morillo 2010: 13, tomo 1).

Antes de comenzar con el estudio de las palabras de origen africano presentes en las cuatro novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz, se realizará una breve presentación del autor y de las obras que serán trabajadas aquí, conjuntamente con la exposición de los motivos que fundamentan su elección. Seguidamente, se describirá la presencia afrodescendiente en las mismas, destacando a los personajes afros más importantes y las diferentes formas de tratamiento que utilizan los mismos para dirigirse a personajes de mayor autoridad.

Eduardo Acevedo Díaz y la saga histórica de la independencia

Eduardo Acevedo Díaz nace en Montevideo (Villa de la Unión) en 1851 y muere en Buenos Aires en 1921. Fue narrador, periodista e historiador. Entre 1870 y 1903 participó activamente en la vida política uruguaya y en tres oportunidades tomó las armas para intervenir en movimientos revolucionarios. Desde diferentes periódicos de la época (*La República*, *La Democracia*, *La Razón*, *El Nacional*) desató violentos debates que, en ocasiones, tuvieron profunda incidencia en la vida política del país. En 1899 fue electo senador por el departamento de Maldonado, pero en 1903, y como consecuencia de su posición disidente respecto a la mayoría del Partido Nacional, concluye su actividad política. Inicia, así, una carrera diplomática que lo aleja del país, al que no regresará hasta su muerte. El núcleo de su obra narrativa lo constituyen las cuatro novelas históricas ya nombradas y además cabría mencionarse el cuento *El combate de la tapera* (1892), la novela corta *Soledad* (1894) y sus ensayos históricos reunidos en el volumen titulado *Épocas militares en los países del Plata* (1911) (Visca 2001a: 12-13).

Las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz constituyen un documento literario ineludible referido a la gesta independentista del Uruguay. En ellas se narran acontecimientos que abarcan desde el Grito de Asencio[3] hasta el primer impacto de los bandos políticos tradicionales, que se resuelve con la renuncia del segundo presidente constitucional del Uruguay y fundador del Partido Nacional, Manuel Oribe, en 1838, período en el que el novelista ubica los orígenes de la nación oriental.

Acevedo Díaz adopta la novela histórica no solamente por motivos estéticos sino por un afán de mostrar a su generación los orígenes, según su planteamiento, de la nacionalidad uruguaya en los diferentes enfrentamientos bélicos que constituyen su historia (Ibáñez 1985: X). Se añade a este objetivo la necesidad de desentrañar de la historia las claves de su realidad, en una época en que la función del escritor se fusionaba con la del político, comprometido con la realidad socio-política de su tiempo, desde la perspectiva ideológica de uno de los partidos que dividieron la sociedad uruguaya en la segunda mitad del siglo XIX (Rodríguez Monegal 1964a: VIII).

Ismael (1888), primera de sus novelas históricas, centra su acción en el comienzo de la gesta emancipadora y se cierra con la batalla de Las Piedras[4]. Su protagonista, Ismael, personaje de ficción, es un gaucho como tantos que se incorpora a la revolución encabezada por José Artigas, personaje histórico de mayor envergadura en la obra, máximo prócer uruguayo y uno de los más importantes gestores de la revolución independentista del Río de la Plata. A pesar de ello, Artigas prácticamente no aparece en la novela, dejando espacio al accionar del hombre común de la campaña uruguaya. Rodríguez Monegal (1964a: XXXIV) afirma que con este procedimiento de introducir un personaje ficcional, representante del pueblo, como héroe de su obra en detrimento del personaje histórico, Acevedo Díaz se ajusta a los cánones tradicionales de la novela histórica, estipulados por Walter Scott (1771-1832), escritor escocés considerado el creador del género .

La segunda novela histórica, *Nativa* (1890), tiene su núcleo en la cruzada de Leonardo Olivera, militar independentista uruguayo, y transcurre en el período histórico de la Cisplatina (1817-1828), nombre que se le daba al territorio del Uruguay bajo la dominación de Portugal y Brasil. También coincide con la dominación lusa *Grito de Gloria* (1893), la tercera de las novelas. Esto determina que pueda considerarse estética e históricamente a

---

[3] El 28 de febrero de 1811, a orillas del arroyo Asencio (departamento de Soriano, Uruguay), se reúne un grupo de hombres que, convencidos de la importancia de lograr la independencia del país, proclaman allí la caída del gobierno español. Este episodio ha entrado a la historia del Uruguay con el nombre de *Grito de Asencio*.

[4] La Batalla de las Piedras (18 de mayo de 1811) fue un hecho bélico de suma importancia para la historia uruguaya, dado que en ella las fuerzas revolucionarias encabezadas por José Gervasio Artigas triunfan sobre las imperiales de España, comandadas por el capitán de fragata José Posadas y enviadas por Francisco Javier de Elío, en aquel entonces Virrey del Río de la Plata.

las cuatro novelas históricas de Acevedo Díaz no como una tetralogía, sino como un tríptico en el que el segundo volante estaría formado por estas dos obras (Rodríguez Monegal 1964a: XVI). Ambas presentan como protagonista a Luis María Berón, joven montevideano que decide alistarse en las filas revolucionarias. Procedente de una familia patricia de la capital, es hijo de un español acaudalado contrario a la emancipación de los orientales[5]. En estas dos novelas aparecen los personajes afrodescendientes más relevantes: Esteban, negro liberto, compañero y asistente de Luis María Berón, y Guadalupe, negra adolescente, esclava de la estancia "Los Tres Ombúes", ambiente donde se desarrolla prácticamente toda la acción de *Nativa*.

Lanza y Sable (1914) es la última novela histórica de Eduardo Acevedo Díaz. En ella se narran, según la perspectiva del escritor, las contiendas que dieron origen a los dos partidos políticos tradicionales del Uruguay. Zum Felde la considera carente del "vigor artístico y de la verdad histórica de las primeras" (Zum Felde 1941: 174), por lo que estipula su no incorporación a la tetralogía. Rodríguez Monegal (1964a: XVIII), por su parte, subsanaría el juicio lapidario de Zum Felde alegando la estricta organización estructural del tríptico novelesco. Aunque la acción de *Lanza y Sable* descanse inequívocamente sobre Paula y su pretendiente Abel Montes, la motivación interior de la novela depende de Fructuoso Rivera (primer presidente constitucional del Uruguay y fundador del Partido Colorado), su verdadero protagonista.

Se han seleccionado estas novelas para el estudio desarrollado aquí por los siguientes motivos:

a) constituyen un legado importante en lo que se refiere a la construcción de una identidad nacional;
b) poseen una importancia fundamental en la configuración literaria y cultural del país al inaugurar en el Uruguay la novela y la novela histórica;
c) son obras canonizadas por la crítica, por lo que poseen un lugar de privilegio en el imaginario simbólico literario y cultural del país;
d) evidencian el uso de palabras de origen africano, incorporadas al español del Río de la Plata y rescatadas por los trabajos de Pereda Valdés (1965) y Laguarda Trías (1969), como también muestran a personajes afrodescendientes y sus actitudes lingüísticas hacia otros personajes y viceversa.

[5] Rodríguez Monegal pretende ver en este protagonista al *alter ego* de Eduardo Acevedo Díaz (1964a: XLV, 1964b: XXXIII, XXXVIII y 1965: XXXIV).

Presencia afrodescendiente en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz

La incorporación de personajes africanos en las literaturas ibéricas se inaugura en la tradición portuguesa y se establece definitivamente, en España, en las piezas dramáticas del Siglo de Oro (Lipski 1998b: 301). La primera aparición del habla de negros en literatura data de 1490 en Portugal (registrada en 1516 en el *Cancionero General* de Garcia de Resende), en la que su autor, Fernão da Silveira, hace hablar a un rey de Sierra Leona según la manera característica de los africanos que llegaban de ese lugar (Santos Morillo 2010: 25, Tomo I). Existe también un segundo texto, de dudosa ubicación cronológica (finales del XV, principios del XVI), obra de Anrique da Mota, en el que aparece una esclava negra hablando un "portugués deformado" (Santos Morillo 2010: 25, Tomo I). En Hispanoamérica, los primeros textos en los que aparece una forma de hablar particular atribuida a personajes africanos o afrodescendientes, fueron escritos alrededor de 1670 por Sor Juana Inés de la Cruz (Lipski 1998b: 301-302). Por otra parte, en el siglo XIX se hace muy popular en países como Cuba, Puerto Rico y República Dominicana, un teatro en el que se caricaturizaba el habla de los personajes africanos (Perl y Schwegler 1998: 8). En el ámbito rioplatense, la primera aparición del habla de negros en literatura la constituye el "Canto patriótico de los negros, celebrando la ley de libertad de vientres y a la Constitución", atribuido a Francisco Acuña de Figueroa, publicado en *El Universal* en 1830 según Fontanella de Weinberg (1987: 60), aunque la fecha correcta es 1834 (Álvarez López 2009: 141).

En el caso de las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz, la presencia de personajes afrodescendientes se evidencia desde *Ismael*, la primera de ellas. El novelista utiliza el procedimiento balzaciano de repetir personajes a lo largo de su saga, por lo que veremos, por ejemplo, al gaucho Ismael nuevamente en *Grito de Gloria* y al indígena Cuaró en *Nativa*, *Grito de Gloria* y *Lanza y Sable*. Otra forma de ese procedimiento es, por ejemplo, el caso de Abel Montes y Camilo Serrano, personajes de *Lanza y Sable*: el primero es hijo de la "dragona"[6] Sinforosa de *Ismael*, y el segundo es hijo de Cuaró y Jacinta, personaje éste de *Grito de Gloria.* En el caso de los personajes afrodescendientes más importantes de estas novelas, Esteban y Guadalupe, estos hacen su aparición en la segunda y tercera obra del ciclo novelesco, realizan acciones importantes para el desarrollo de sus correspondientes tramas y su presencia se hace constante en ambas.

Con respecto a la caracterización lingüística de estos personajes afros, es de destacar que *ninguno* posee un habla de origen africano ni en sus palabras

[6] Dragón: "Soldado que hacía el servicio alternativamente a pie o a caballo" (DRAE 2001, ver Real Academia Española (2001, *Diccionario de lengua española* [en línea]). De aquí en adelante DRAE 2001).

se evidencia *ningún* término de esa índole[7]. Esto podría encontrar su explicación en las características que tuvo la esclavitud en el territorio uruguayo, principalmente en la capital. El esclavo convivía bajo el mismo techo con el amo, pues la casa del esclavista constaba de un solo piso y dos o más patios en su interior, dando al primer patio las piezas destinadas a las habitaciones de la familia y a los últimos las de la servidumbre o esclavos (Isola 1975: 185), por lo que estaba expuesto constantemente a la lengua meta, o sea, al español regional del siglo XIX. Esto habría contribuido a la pérdida paulatina, en el africano, de sus costumbres y de sus lenguas, dado el contacto directo con la nueva sociedad receptora, a la que estaba sometido. Hay que destacar, además, que estos personajes afros parecen no ser oriundos de África, sino nacidos en suelo uruguayo, hijos o nietos de africanos.

La única referencia a una forma de hablar particular de los personajes literarios que se describen como negros en las cuatro novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz es un ejemplo de *Ismael*. El personaje afrodescendiente, al que el narrador identifica como un "negro de chiripá rojo", además de estar caracterizado en su forma de hablar como "alargando su boca pulposa como una trompa de tapir" (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 98), habla de la siguiente manera, al contestarle a un mayordomo sobre la suerte de otro personaje en la lucha:

–*Cribao y manco, señó*[8] (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 109).

Este personaje, totalmente circunstancial, habla un lenguaje gauchesco en el que se deja entrever un término (*señó*) que evidencia la caída de la /r/ final de palabra que, según Lipski (1998a), es característica del lenguaje de negros rioplatense. Esta palabra (como todo el pasaje en la que se encuentra) se registra en cursiva, por lo que podemos interpretar una intención del novelista de destacarla como una variedad foránea y diferente a la suya. Nos remitimos aquí a Fontanella de Weinberg (1987: 60), ya citada anteriormente, cuando nos habla sobre los dos factores que inciden en la representación de las variedades lingüísticas de africanos y sus descendientes: el grado de fidelidad en la reproducción lingüística y el tipo de variedad representada, en relación con su cercanía/lejanía con respecto a la lengua estándar local. Podemos destacar, por lo tanto, en Acevedo Díaz, la intención de alejarse del español estándar utilizado en su narración a través de un acercamiento al lenguaje gauchesco (*cribao* por cribado) y a través de un rasgo lingüístico de influencia africana (*señó* por señor), que reproduce una de las características

[7] En *Nativa* (Acevedo Díaz 1964a: 224 [1890]), el personaje afrodescendiente Esteban utiliza la palabra de origen africano *marimba*, pero lo hace en su acepción del español estándar, como lo veremos más adelante.
[8] En cursiva en el original.

anotadas por Lipski (1998a: 294) con respecto a esas hablas en la zona del Río de la Plata: la elisión de la /r/ final de palabra, como ya dijéramos.

Merece destacarse de *Ismael* a otro personaje afrodescendiente: la cocinera Gertrudis, descripta por el novelista como una

> negra baja y obesa que andaba con las medias al garrón las pocas veces que las usaba, dormía sobre *pellones*[9], y era afecta a la carne de comadreja. Los gauchos la motejaban con el apodo de Garrapata (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 254).

Como le sucedió con "el negro de chiripá rojo", este personaje también le despierta al narrador la necesidad de hacer un comentario relacionado con uno de sus rasgos físicos: "la negra estiróse con los dedos la pulpa de sus labios" (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 255). La identifica como "la negra semi-bozal y gruñidora" (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 259), representando a este personaje como portador de una condición semi-salvaje, por lo que no se detiene en una caracterización lingüística específica. Lo mismo cabría decir con respecto al uso del término *bozal* en el comentario de Luis María Berón sobre su asistente, el liberto Esteban, en este fragmento de *Nativa*:

> Luis María, que empezaba a sentir a consecuencia de la fatiga como punzadas de aguja en los omóplatos, opresión al pecho, ardor en los riñones, parálisis en las extremidades y en el semblante un enfriamiento de piedra, pensó en el descanso y el abrigo, y preguntó a Esteban:
> –¿En dónde haremos noche?... Ya no puedo más.
> –Está al caer, – dijo el negro [Esteban]–. Para acampar es bueno aquel montecito que se ve en el bajo.
> –Vamos allí y haremos fuego, porque la sangre se me hace hielo.
> –Fogón no conviene, señor. El tizón se ve de lejos y entrega a los hombres dormidos… Si encendemos leña ha de ser debajo de tierra con una capa de troncos por arriba; pero, no hay carne fresca que asar, y es mejor taparse con los ponchos en lo escurito…
> **–Yo bien sabía que no eras ni medio bozal, negro…**[10] (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 161).

Relacionado con esto, Alkmim (1996, 2001 y 2008) realiza varios estudios de obras literarias brasileñas del siglo XIX en las que aparecen personajes negros y esclavos (Alkmim 2001: 335). Constata diferencias, en el nivel de la representación lingüística, entre el habla de los esclavos africanos y la de sus descendientes criollos, o sea, los nacidos en suelo brasileño (Alkmim y Álvarez López 2009: 43-44). Los primeros se presentan como usuarios de una variedad del portugués muy distanciada de la hablada por los personajes blancos, siendo identificados como extranjeros. En el caso de los segundos, las marcas lingüísticas que se les adjudica los caracterizan como hablantes

[9] En cursiva en el original.
[10] El resaltado es nuestro.

de un portugués "deformado", en comparación al hablado por los blancos (Alkmim 2008: 256). Para el caso del personaje Esteban, descendiente de africanos y nacido en suelo uruguayo, el habla seleccionada por el novelista para su comunicación no posee ninguna marca diferenciadora de la elegida para los personajes blancos.

Relevancia lingüística de los personajes afrodescendientes Esteban y Guadalupe en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz

Centrándonos ahora en los personajes afrodescendientes más destacados de las novelas históricas de Acevedo Díaz, Esteban y Guadalupe, reafirmaremos lo dicho anteriormente: la lengua que hablan estos personajes es el español, y lo hacen en una variedad muy cercana a la estándar local utilizada en las obras. Tanto Esteban como Guadalupe aparecen por primera vez en la novela *Nativa* (1890) y culminan su aparición en *Grito de Gloria* (1893), las dos novelas que componen, según Rodríguez Monegal (1964a: XVI), el segundo volante del tríptico novelesco. Su participación es importante y su relevancia lingüística radica en las formas de tratamiento que estos personajes utilizan hacia los personajes de mayor autoridad, a los que califican de "su merced" y "mi señor" (esta última solamente en el caso de Esteban)[11].

Esteban es un negro liberto, como ya dijéramos, ex esclavo de la casa del español Carlos Berón, y compañero de andanzas de su hijo, Luis María Berón, al que sigue considerando y tratando como su amo (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 86 y 87; 1964b [1893]: 248, 250, 289, 342). Tanto su examo como él mismo mencionan el hecho de su libertad, pero ninguno expone los motivos de la misma. Luis María dice al respecto, contestándole a un oficial la pregunta de si llevaba "baqueano", o sea, un guía experto en caminos y atajos:

> Lo es un negro a quien he dado libertad. Mi padre lo ha ocupado estos últimos años con otros esclavos en las faenas de campo en Maldonado, y conoce bien el distrito (Acevedo Díaz 1964a [1890]:149).

Por su parte, Esteban también comenta sobre su libertad:

> [Luciano Robledo][12] –¿Tú tienes amo?
> –Como digo, señor; aunque él me dio libertad –repuso el negro con acento cariñoso a la par que humilde.
> –¿Y cómo se llama?
> –Luis María Berón (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 86).

[11] Un estudio sobre las formas de tratamiento nominales usadas por y para la población de origen africano en Montevideo en los siglos XVIII y XIX aparece en Coll (2011).
[12] Personaje de *Nativa*, dueño de la estancia "Los tres Ombúes".

El hecho de que Esteban se mantuviera bajo la égida de sus antiguos amos refleja las relaciones de patronato sobre los libertos, concebidas como un intervalo preparatorio para el goce de la libertad (Borucki *et al.* 2009: 51). También en este sentido es significativo que Luis María Berón sea el que le dé la libertad a Esteban y no su padre, pudiendo entreverse en este acto (y en su alistamiento en las fuerzas revolucionarias) un choque ideológico entre el representante de la colonia (Carlos Berón) y el representante de la nueva nacionalidad naciente.

Esteban demuestra en sus actos una educación estricta propiciada por sus amos. Criado dentro de una rígida estructura patriarcal que representa a la de la colonia[13] y a la que estuvo sometido como esclavo, demuestra actitudes por momentos imitativas de Luis María Berón que despiertan la sonrisa de la madre de éste (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 250). En la representación literaria de su forma de hablar, el personaje repite estructuras fijas cuando se dirige a personajes de mayor autoridad, diferenciando si son amos o no. "Mi señor" constituye la fórmula característica para referirse a los que no son sus amos, y parece correlativa al *señó* del personaje africano de *Ismael*, con la salvedad de que éste es un peón de campo y perteneciente a una época anterior a la suya, por lo que demostraría una dificultad mayor para expresarse en español. Esteban forma parte de otro momento histórico y su contacto diario con hablantes del español habría provocado la pérdida del habla característica de sus antepasados. Repite la fórmula "mi señor" tanto en la novela *Nativa* (1964ª [1890]: 86, 87, 319) como en *Grito de Gloria* (1964b [1893]: 309, 313, 314, 359). En el trato con sus amos (o ex amos), la fórmula apuntada es "su merced", escrita de esta manera en *Nativa* (1964a [1890]: 86, 87, 88, 158, 201, 228), cambiando para "su mercé" en *Grito de Gloria* (1964b [1893]: 247, 248, 249, 272, 273, 274, 310, 314, 360), cuando este personaje afro se encuentra en la ciudad de Montevideo.

Los motivos del cambio ortográfico de "su merced" para "su mercé" pueden ser varios. Uno de ellos sería por el afán del escritor de acercarse lo máximo posible, en su representación, a la realidad lingüística de la época que pretende reproducir (ver nuevamente Fontanella de Weinberg 1987: 60) – actitud relacionada con su consciente búsqueda de afiliarse literariamente a la corriente estética naturalista (Ibáñez 1985: XVI-XVII).

La situación lingüística de Guadalupe no cambia demasiado con respecto a la de Esteban. Aun es esclava y su lugar de origen es el medio rural. A pesar de ello, habla un español muy cercano al estándar y repite la misma fórmula de Esteban, en el trato con sus amos, en *Nativa* y *Grito de Gloria* respectivamente[14]. Utiliza en *Nativa* dos veces la fórmula "su merced" (Acevedo Díaz, 1964b [1890]: 97) para dirigirse a Luciano Robledo, su amo y dueño de la estancia "Los Tres Ombúes", aumentando el uso de "su mercé"

[13] Con respecto a la organización social en el Montevideo colonial, ver Isola (1975).

[14] No usa, como ya dijéramos, la forma "mi señor", que aparece solo en boca de Esteban.

en *Grito de Gloria* (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 148, 150, 153, 251, 253), dirigido a los personajes habitantes de la casa de Luis María Berón, cuando se encuentra, como Esteban, viviendo en la ciudad de Montevideo.

Palabras de origen africano presentes en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz

En este apartado pretendo realizar un análisis de las palabras de origen africano presentes en las cuatro novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz y cotejar su significado a partir del uso literario de las mismas con las definiciones aportadas por los estudiosos destacados en la "Introducción" de este volumen (Pereda Valdés 1965; Laguarda Trías 1969), conjuntamente con los aportes de Castro (2001) en el aspecto etimológico y el de Ortiz Oderigo (2007) con respecto a su uso en el Río de la Plata. También utilizaré el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE 2001) con el fin de confirmar la incorporación de tales palabras (y cómo se encuentran incorporadas) al español estándar actual. Las mismas son las siguientes: *bombero, cachimba, cachimbo, candombe, catinga, fulo, mandinga, marimba* y *muleque.*

Bombero/bombease/bombeó/bombeaste/bombeaba/bombeáramos/bombear

Es la única voz que aparece en todas las novelas históricas del autor, debido a que todas centran su atención en acciones bélicas. Esta palabra se usa en ellas con el significado de espía. Su incorporación gráfica al cuerpo del discurso narrativo se realiza, en la mayoría de los casos, de manera natural. Quizá la explicación a este hecho esté dada por la relación directa que poseía el novelista con este término, pues, siendo adolescente, sirvió como soldado en varias acciones revolucionarias (Visca 2001a: 12).

La vemos de la siguiente manera en *Ismael*:

> Los árboles negros y tupidos; la soledad selvática, las señas misteriosas del espía o "bombero" colocado a la entrada del monte entre algunos "talas" o "sarandíes"… (Acevedo Díaz 1985 [1888]:147).

En este ejemplo (único en la novela nombrada), la palabra está escrita entre comillas, como otras relacionadas con el lenguaje gauchesco o guaraní, demostrando la intención del autor de destacarla en su representación narrativa. Además, se encuentra acompañada de su sinónimo en español ("espía") como estrategia de incorporación de términos posiblemente ignorados por el lector.

En *Nativa*, aparece así:

> El joven [Luis María Berón], reincorporándose sorprendido, reconoció en quien le hablaba tan familiarmente al teniente Cuaró, ayudante del jefe, con el que había trabado relación por la mañana.
> –Pero, estate tranquilo, porque yo mandé al asistente que bombease por si rondaban los hombres de uña… (Acevedo Díaz 1964ª [1890]:185).

> Cuaró aproximándose, preguntólo muy grave:
> –¿Qué bombeó, aparcero?
> –Rabudos, – dijo Ladislao, escupiendo con los labios fruncidos… (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 262).

> –¿Qué bombeaste? – dijo Cuaró al recién venido. Mirá amigo que estamos ganosos… (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 319).

> Muy avanzado el día, volvió Cuaró solo.
> El "tape" se había quedado de bombero entre los altos pajizales que existían a un flanco del vado (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 323).

> A veces se hacían altos prolongados; destacábanse grupos en distintas direcciones, los que se reincorporaban al núcleo poco a poco, con partes sin novedad; establecíase el servicio de exploradores aislados y bomberos, distribuyéndolos según la topografía y la importancia de los lugares, y se mandaba quitar los frenos para que la caballería transida pellizcase un poco de gramilla (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 377).

> [Ladislao] ¡Volvemos a la pelea de otras ocasiones! La gente toda anda como ganado arisco de pago en pago, y en esta hora mesma acaba de meterse en el campo una partida que ha tomado prisionera la fuerza portuguesa que nos bombeaba desde hace días, sin dejar escapar ni a uno solo… (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 393).

En estos ejemplos, la palabra ya no aparece destacada entre comillas, ni siquiera cuando es el narrador el que la utiliza. En la mayoría de los casos está vinculada al teniente Cuaró, indio charrúa y personaje fundamental, principalmente en las novelas *Nativa* y *Grito de Gloria*. La utiliza también el gaucho Ladislao. Aparece como sustantivo y como verbo, totalmente integrada al español.

En *Grito de Gloria*:

> –¿Está seguro que el señor Luis María quedaba bien, don Cleto? – volvió a preguntar la negra [Guadalupe] impaciente.
> –Tan gueno, que a causa de una orden que me dio de seguir a un bombero, antes que la gente se moviese del campo, me mataron el overo después de un encuentro bravo con una partida de mamelucos (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 155-156).
> [Ismael] –Mejor sería que "bombeáramos" desde aquellos sauces para ver lo que pasa (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 334).

En estos ejemplos, la palabra es utilizada por dos personajes de la campaña uruguaya, destacándose entre comillas el uso dado por Ismael, sin explicación aparente.

Finalmente en *Lanza y Sable* se la utiliza dos veces, una para hacer referencia a dos forasteros que se presentan en una fiesta del pago y la otra para referirse a Gaspar, uno de los protagonistas de la obra:

> El comisario Faustino, que estaba muy atento desde el comienzo de la escena, dijo de pronto a don Goyo el patizambo, teniente alcalde de la sección:
> –A mi parecer estos son bomberos (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 79).

> –Es muy sencillo de contar –contestó la vieja–. Cuando aconteció lo que a todos tiene alarmados, uno de los que aquí vienen con cualquier pretexto, dijo que el prisionero tomado, a quien quisieron salvar los compañeros, era un mocito rubio de ojos azules, que arriesgó en el raso para "bombear", porque conocía mucho estos lugares… Me dio una corazonada terrible, pensando que fuese Gasparito por las señas… ¡Y es él! (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 266).

En esta última referencia, la palabra aparece entre comillas, probablemente por las características del personaje que la utiliza: una mujer anciana, blanca y que se expresa en un español muy cercano al estándar regional de la época.

Con respecto a su significado, Laguarda Trías (1969) dice que corresponde a "espiar, atisbar, explorar, observar; espía y explorador". Afirma también que *bombear* y *bombero* "provienen ambas voces del quimbundo *pombe*, que significa 'mensajero'; de *pombe* se formó *pombear* […], y *pombeiro* […]; *pombear* y *pombeiro*, por asimilación regresiva, dieron *bombear* y *bombero*, con los significados ya indicados" (Laguarda Trías 1969: 55). Castro (2001: 317) deriva el término del quimbundo y lo registra como *pombeiro*, lo que coincide con lo dicho por Laguarda Trías sobre su origen portugués y su etimología, pues de las varias acepciones de la palabra que registra la investigadora brasileña, se destaca, para nuestro caso, la de "espião, caçador". Ortiz Oderigo (2007: 51) agrega el de '"guerrillero destacado para observar los movimientos y acciones del enemigo"'. El DRAE (2001) no lo registra con esta acepción.

Cachimba

Se la define como "pozo poco profundo del que se extrae agua fresca" (Pereda Valdés, 1965: 182). Laguarda Trías (1969: 59-60) dice que el término designa "un hoyo que se hace en las playas o lugares húmedos para acumular en él agua potable", siendo documentado por primera vez en lo que sería territorio uruguayo en 1737, en portugués. Esta palabra se utiliza solamente en *Grito de Gloria* (1964b [1893]: 202 y 231) y se la registra entre comillas, ya que el narrador, probablemente, no la reconoce como de origen español.

Su aparición está relacionada con la ex esclava Nerea (a quien volveremos a ver cuando analicemos la palabra *cachimbo*) y la escena que la registra es uno de los más bellos cuadros costumbristas que describe la obra:

> A poca distancia de los jinetes con un vallecico muy verde, veíanse diseminadas con sus bocas a flor de tierra varias "cachimbas" de aguas quietas en cuyos fondos se alcanzaban a percibir los guijarros y las arenillas como a través de un vidrio color topacio. En dos de esas "cachimbas", echadas de bruces, lavaban ropa dos negras viejas con sus cabezas bien envueltas en pañuelos de algodón unidos por los extremos en la mollera (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 202).

Aparece también de la siguiente manera:

> Si bien no la ayudaba su manera de expresarse, [Nerea] desempeñóse con éxito, narrando todo lo sucedido desde que la encontró en las "cachimbas" Luis María hasta que se fue (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 231).

Es un término de origen bantú, derivado del quimbundo y que significa "vasija" (Castro 2001: 186). Ortiz Oderigo le confiere el mismo significado que *cachimbo* (2007: 59), mientras que en el DRAE (2001) aparece como derivado del portugués *cacimba* – y éste, a su vez, del bantú *cazimba* – con una marcación diatópica para Argentina y Uruguay como "hoyo para buscar agua potable".

Cachimbo

Es palabra de origen bantú, del quimbundo (Castro 2001: 186). En *Ismael* aparece de la siguiente manera: "una negra que allí fumaba su 'cachimbo'" (Acevedo Díaz 1985 [1888]:124).

Con respecto a su significado, Pereda Valdés (1965: 181) nos dice que consiste en una pipa de fumar ordinaria y tosca, que usaban "los negros viejos". Laguarda Trías (1969: 64) comparte este significado. El DRAE (2001) también lo registra, en su primera entrada, como "pipa para fumar". Por su parte, Ortiz Oderigo (2007: 59) brinda el mismo significado que los demás, agregando que lo fumaban "los negros y las negras", sobre todo en la época de la esclavitud.

Este término, todas las veces que aparece en las novelas históricas de Acevedo Díaz, está asociado a personajes femeninos de edad avanzada. Pereda Valdés nos había informado que estas pipas eran fumadas por los "negros viejos", pero en estas novelas la práctica es realizada exclusivamente por las "negras viejas". En realidad, todas las veces que Acevedo Díaz habla de esclavos ancianos que usan *cachimbos*, está haciendo referencia a esclavos de sexo femenino. En *Grito de Gloria* se dice:

> Las dos [Nerea y la otra mujer negra que la acompaña] conversaban con mucho calor, cuando la aparición de los jinetes las dejó en suspenso.
> Abandonaron por un momento la tarea, sentáronse sobre los talones, y miraron – retirando de los labios los "cachimbos" (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 203).

> Y la negra toda nerviosa, púsose a arrollar las ropas, dejando caer el "cachimbo"… (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 205).
> […] veíanla entrar en efecto a paso tardo, con el atado en la cabeza y el cachimbo sin fuego en la boca… (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 227).

Estas dos últimas referencias están relacionadas con el personaje Nerea, ex esclava de la casa de Luis María Berón[15], interesante presencia afrodescendiente pues nos informa sobre las costumbres de la colonia, ya que, además de fumar cachimbo como todas las negras viejas de las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz, lava la ropa en las cachimbas y es profundamente católica (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 203-204).

Cabe destacar, además, la grafía con que esta palabra aparece en la obra. Su primera aparición es entre comillas, rasgo que mantendrá en *Ismael* y *Grito de Gloria*, aunque lo pierde en esta última novela en su última referencia y no aparece más de esa manera en *Lanza y Sable*:

> –¡Gracias que se arrolló como un mataco! –exclamó una vieja que fumaba en cachimbo […]
> La vieja del cachimbo, más tranquila con esto, dijo a su vecina, que a la vez se había alarmado presintiendo gresca… (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 85-86).

> –¡Pero miren si será indino! – prorrumpió la vieja del cachimbo (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 94).

> La vieja del cachimbo, cuyo rancho estaba cerca de allí, había venido también con su marido a ayudar en la maniobra (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 203).

Este proceso que va desde resaltar la palabra hasta su inclusión en el desarrollo del discurso, puede echar luz sobre la paulatina inclusión de ese vocablo en el léxico del español rioplatense. Además, en esta novela tal palabra adquiere una relevancia significativa al ser un rasgo caracterizador de un personaje.

[15] "Cierta tarde se apareció una negra vieja, antigua esclava de don Carlos, y a quien éste había redimido el día en que su hijo Luis cumpliera sus tres lustros" (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 227).

Candombe

Aparece solamente una vez en toda la saga histórica de Acevedo Díaz. La vemos en el momento en que Esteban descuelga una lechiguana, es decir, un panal de abejas salvajes, de un árbol:

> Acompañado de Cuaró, hizo uso del poncho de paño; sistema de atrapar panales que consistía en cubrir bien por uno de los lados del globo, dejando libre la puerta de salida, de manera que los insectos desalojaran el nido y fuesen ocupando el espacio descubierto en espesa nube. Tapado a su vez el liberto, debían sus manos jugar debajo del poncho como sobre un tambor, sacudiendo el esferoide de hojaldres hasta producir la fuga de los porta-aguijones; cosa que él practicó entre grandes risas, haciendo con los dedos lo que sus congéneres africanos en la marímbula, un verdadero candombe (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 408-409).

El narrador realiza una de las únicas apreciaciones con respecto a la cultura afro de su país apelando a la imaginación de sus lectores o al recuerdo de los mismos (suponiendo sean lectores montevideanos) sobre la forma que adopta Esteban para espantar las avispas del panal: "haciendo con los dedos lo que sus congéneres africanos en la marímbula…"[16].

El narrador completa esta imagen relacionándola con *candombe*, palabra que designa una manifestación de enorme importancia en el ámbito cultural rioplatense. Aparece en Pereda Valdés como "baile de negros en el Río de la Plata" (Pereda Valdés 1965: 183), significado que comparte con el DRAE (2001). Para Laguarda Trías es un vocablo de origen bantú que se usa para referirse a "fiesta de negros, de carácter profano, con danzas, cánticos y toques" (Laguarda Trías 1969: 69). Nos informa Laguarda Trías además que el primer registro de esta palabra en el Uruguay se encuentra en el "Canto patriótico de los negros, celebrando la ley de libertad de vientres y a la Constitución" (Laguarda Trías 1969: 69), ya mencionado anteriormente. Para Ortiz Oderigo, se adjudica el nombre de candombe "al ritual que se llevaba a cabo, a la especie musical con que se lo acompañaba y al tambor unimembranófono que señalaba su pulso" (Ortiz Oderigo 2007: 68), y agrega que es típica manifestación cultural de los pueblos bantúes (Ortiz Oderigo 2007: 69). Al intervenir en ella varios personajes, lo define también como una "danza dramática, danza pantomímica, danza de programa o programática" (Ortiz Oderigo 2007: 70). Castro (2001: 195) llama *candombe* a una red de pescar y a una manifestación religiosa de Minas Gerais, uno de los estados brasileños. Le confiere origen bantú, del quimbundo.

---

[16] Aunque Pereda Valdés (1965), Laguarda Trías (1969), Castro (2001) y el DRAE (2001) no registran la palabra *marímbula* como de origen africano, Ortiz Oderigo (2007: 143) sí lo hace, designando un instrumento musical.

Catinga

Se utiliza por única vez en *Nativa*. Es pronunciada por una criolla entre las filas de un destacamento y hace referencia a Esteban:

> –¡Quién lo ve a Juan Catinga hecho un morro, todo limpio y con carguío!... ¿dónde habrá robado tantas "pilchas" ese hollín? (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 173).

Pereda Valdés (1965: 183) dice que Saravia en su *Glosario* y Pacheco Junior en su *Gramática Portuguesa*, "consideran el término de origen africano". Castro (2001: 206) le adjudica origen bantú y la define como "cheiro fétido e desagradável do corpo humano, de certos animais e de comidas deterioradas". Lo hace derivar del quimbundo. Ortiz Oderigo (2007: 78) dice de catinga que es un "olor fuerte y desagradable que exhalan algunos animales y plantas". Según este autor, el vocablo fue utilizado para referirse al negro "con absoluta intención racista" (Ortiz Oderigo 2007: 78). El DRAE (2001) mantiene el significado de "mal olor", sin hacer referencia a personas de origen africano, adjudicándole a la palabra origen guaraní.

Esta palabra aparece referida a un afrodescendiente (Esteban). Es interesante su aparición en la expresión "Juan Catinga", junto a otros términos utilizados por los personajes, soldados de un destacamento de gauchos e indígenas, al referirse a ese personaje afro. No son de origen africano, pero se refieren a él despectivamente:

> –¿De dónde venís, cuervo, tan cirimonioso?
> –¡Veánlo! –exclamó otro,– con las "motas" muy peinadas y las maletas que revientan…
> –¡Alcanzá un poco de azúcar, jetudo! […] que no ha de ser todo para tu trompa… […]
> –Alargá un "taco" de ginebra, fruto de higuerón!
> –¡Lindo para sacarle las botas al mono! […]
> –¡Miren al marqués del Mazacote! […]
> –¡Parate cimarrón y tirame con diez patacas limpias! […]
> –¡Oigan al chumbo! Motoso… Rabudo… […] (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 172-174).

Podríamos considerar esto como una representación de la posición del negro en el ambiente social del siglo XIX.

Fulo[17]

Aparece una sola vez en *Lanza y Sable*: "Todos se sorprendieron de esto, menos Camilo que estaba todavía fulo y encelado" (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 83).

Pereda Valdés (1965) y el DRAE (2001) no registran este término. Laguarda Trías dice del mismo que se aplica a un pueblo que ocupa toda la región del África del Norte y que étnicamente no son negros, sino de una tonalidad "bronceada o aceitunada" (Laguarda Trías 1969: 79). Por eso, "debido a esta última característica se aplica el nombre de *fulo* en el Plata – y también en el Brasil – a los que palidecen por efecto de la ira que los embarga" (Laguarda Trías 1969: 79). No afirma con seguridad si es un afrobrasilerismo llegado a la región del Plata, dado que otros escritores argentinos como Estanislao del Campo e Hilario Ascasubi usaron el término en su acepción de "pálido", "atónito" (Laguarda Trías 1969: 79). Ortiz Oderigo (2007: 107) también define al término como "pálido", "demudado". Castro (2001: 237) le confiere origen bantú (quimbundo) y define al término como "colérico, furioso".

Es necesario aclarar que ninguna de las palabras de origen africano vistas en *Lanza y Sable* aparece destacada, lo que podría interpretarse como una posible incorporación definitiva de las mismas al español rioplatense de la época.

Mandinga[18]

En el Uruguay es un vocablo muy popular y en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz aparece en *Grito de Gloria*:

> ¡No parece sino que juese el rabo de mandinga por lo retorcida y culebreante! (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 82).

> –¡Haceme el favor, amigo, de explicarme esto que pasa por Dios bendito! pues no parece sino que mandinga entreverao con la tormenta nos ha trajinao de los pelos… (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 283).

> […] el mismo Saldanha, que era alegre y socarrón como veterano que había pasado varias veces por el aro de mandinga (Acevedo Díaz 1964b [1893]: 286).

Y en *Lanza y Sable*:

[17] Ver Álvarez López y también Bertolotti en este mismo volumen.
[18] Ver Álvarez López en este mismo volumen para su uso como etnónimo.

> […] que de intento los cría el mandinga pa que juyan como condenaos (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 94).

> […] porque a caballo no venía, salvo que jinetease en la mula de mandinga (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 100).

> […] le habían formado atmósfera de bruja y connubio con mandinga (Acevedo Díaz 1965 [1914]: 110).

La primera de estas citas es pronunciada por una mujer denominada "la vieja del cachimbo", sin hacer referencia a su color de piel. Las demás son palabras del narrador.

No se registra el término destacado por ningún signo gráfico, lo que reafirma su grado de generalización, ya que se muestra como incorporado al español rioplatense. Castro (2001: 274) deriva el término del bantú (quimbundo: *mazinga*) y lo define como "bruxaria, ardil" y también como "mau olhado", un significado próximo pero no idéntico al español. Por su parte nos informa Pereda Valdés que el vocablo se utiliza, en el Río de la Plata, en dos acepciones: "1. persona inquieta y revoltosa. 2. Diablo o duende" (Pereda Valdés 1965: 144). Más adelante nos dice también que el término designa: "2. En portugués talismán para 'cerrar' el cuerpo. 3. Lengua africana mandinga, mandé o malí, hablada por cinco millones de habitantes" (Pereda Valdés 1965: 184). Laguarda Trías nos explica que "el significado más corriente de la voz en Argentina es el de 'diablo', derivado del carácter díscolo, rebelde, de los negros mandingas" (Laguarda Trías 1969: 83). El DRAE (2001) repite las mismas acepciones.

Todas las veces que aparece el vocablo *mandinga* en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz, lo hace con la acepción de "diablo", sólo registrada en español en Hispanoamérica[19].

Marimba

Instrumento musical de origen africano (Pereda Valdés 1965: 184; Laguarda Trías 1969: 83; Castro 2001: 277; Ortiz Oderigo 2007: 141; DRAE 2001). Es un instrumento idiófono de percusión, también llamado "piano africano", del que derivó el xilófono (Ortiz Oderigo 2007: 141). Consistía en una serie de varillas de madera, debajo de cada una de las cuales se colocaba una calabaza provista de una abertura, a manera de resonador. Se lo percutía con palillos, mazas de madera o con baquetas (Ortiz Oderigo 2007: 142). Aparece en *Nativa*:

[19] Ver Alkmim, Borba y Coll y también Álvarez López en este mismo volumen.

> El liberto volvió el rostro, y tirando su caballo del cabestro en tanto que con la otra mano arrastraba del extremo del cañón la tercerola, llegóse en el acto, diciendo todo acalorado todavía, como si viese fogonazos y estuviera oliendo pólvora:
> –¡Qué fregar de latas, portugo rancio!... Por fin se acabó el refriego y la marimba de golpes y chuzazos por arriba y por abajo y por atrás, y la lluvia de rebenques, que parecían cohetes entre yeguada alzada… ¡Yo no me llamo Pepriño, seor funfurriña, sino Esteban Berón de buena casa! (Acevedo Díaz 1964a [1890]: 224).

Es la única palabra de origen africano pronunciada por el personaje afrodescendiente Esteban, quien la utiliza integrada al léxico del español, no para designar un instrumento musical sino como sinónimo de profusión, intensidad y cantidad.

Muleque

Hace su aparición en *Ismael* y no se repite en las demás novelas. Es pronunciada por un personaje al que lo calificaríamos de bilingüe por las interferencias del portugués en su habla, lo que nos llevaría a considerar que, desde la perspectiva de la representación lingüística, a esta palabra se la relaciona con esa lengua. Está registrada en cursiva en la novela (como otras de la cita, tomadas del lenguaje gauchesco y del portugués) ya que representa, para el narrador, una variedad ajena a la suya pero significativa en el contexto literario en el que se incluye:

> –¡Eh, *muleque*! ¿*Trujiste* el pan bazo? ¡*Mové esas tabas, muleque*![20]
> El apostrofado corrió hacia la cocina.
> Perico invitó seguidamente a *yantar* a la concurrencia, que hizo círculo entorno de los asadores, cuchillos y dagas en mano, en tanto él decía con voz bronca y alegre, refiriéndose al *muleque*:
> Este *diavo foi parido n'uma zanja*… ¡Presto Macario!... (Acevedo Díaz 1985 [1888]: 172-173).

Pereda Valdés (.1965: 185) afirma que significa "negrito", "niño". Para Laguarda Trías (1969: 91) significa "niño o mozo de servicio" y plantea que en el Brasil persiste su uso, ya perdido en el Río de la Plata. Además según Laguarda Trías, en el Uruguay, el topónimo "Los Muleques" designa un arrecife de piedras de la isleta López del Este situada frente al puerto de Colonia (Laguarda Trías 1969: 91). El DRAE (2001) le confiere el mismo significado, limitando su uso a Cuba. Castro (2001: 287) lo considera término bantú, derivado del quimbundo, significando "jovem, garoto, discípulo, subordinado". Ortiz Oderigo (2007: 163) agrega que se usaba esta palabra

[20] Todas las cursivas son del original.

para referirse también "al hijo de negro o de mulato durante la misma etapa de la vida [la niñez] o, en general, de corta edad o joven". Añade Ortiz Oderigo que también adquiría un valor afectivo.

Conclusiones

Las fuentes literarias aquí utilizadas nos han permitido trabajar varios aspectos de la presencia lingüística africana en el español del siglo XIX e inicios del XX en el Uruguay. A través de la recreación de esa época, que incluye desde las guerras por la independencia hasta la división del país en los dos partidos políticos tradicionales, Eduardo Acevedo Díaz representa una sociedad en la que se conjugan diferentes maneras de hablar, entre las que destacamos las relacionadas con la población africana y sus descendientes.

La importancia lingüística de los personajes afrodescendientes encontrados en las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz radica en las formas de tratamiento que utilizan para dirigirse a los demás personajes. Por otro lado, dichas novelas muestran una serie de palabras de origen africano, incorporadas de una u otra forma al español utilizado por el narrador y sus personajes, y que han sido glosadas por Pereda Valdés (1965) y Laguarda Trías (1969), cuyos aportes han servido para el trabajo realizado aquí.

En *Ismael*, novela en que la presencia afro es casi insignificante, aparecen ya en el cuerpo del discurso narrativo palabras como *bombero, cachimbo* y *muleque*, utilizadas por el narrador y por personajes no afros. Notamos, además, un tímido intento de representación del habla de afrodescendientes, en una variedad seguramente ya extinguida en la época del escritor, en las pocas palabras del "negro de chiripá rojo" pero en el muy significativo vocablo *señó*, al que el narrador destaca en cursiva, probablemente por su lejanía del español estándar local manejado por él.

Las palabras de origen africano también se incorporan a la narración de *Nativa* y *Grito de Gloria*, novelas que nos han permitido observar el trato jerárquico que mantuvieron esclavos/ex esclavos y amos/ex amos durante el período de la Cisplatina. El mismo se visualiza en la repetición, por parte de los personajes negros, de "su merced" / "su mercé", utilizado por afrodescendientes de ambos sexos (Esteban y Guadalupe) en condición de esclavitud, reservando "mi señor" para el uso exclusivo de Esteban y referido a personajes de mayor autoridad. Es un hecho destacable el de que estos personajes afros hablen un español muy cercano al estándar, no evidenciando ningún rasgo lingüístico que los vincule a una forma particular de hablar.

Lanza y Sable, por su parte, no muestra personajes afros, pero mantiene la incorporación de varias palabras de origen africano que aparecen sin ningún signo gráfico que las destaque, por lo que podríamos considerar que el narrador ya las habría adoptado como propias del español estándar local de su época.

Concluimos con esto que la forma de hablar particular de los africanos y sus descendientes habría desaparecido ya en la época del escritor, dejando lugar a un grupo de palabras de origen africano que impregna el discurso del narrador y el de sus personajes. Tales palabras (de las que destacamos para este trabajo *bombero, cachimba, cachimbo, candombe, catinga, fulo, mandinga, marimba y muleque*) están significativamente ausentes en el discurso de los afrodescendientes, que se expresan en un español muy cercano al estándar, dejando de lado la lengua de sus antepasados.

Esta situación nos permite entrever que, a pesar de que los africanos y sus descendientes han perdido paulatinamente sus rasgos culturales y lingüísticos en su permanencia en suelo uruguayo y en un proceso de sometimiento que los condicionó a una situación de inferioridad y vasallaje, han sobrevivido, en el nivel léxico para este caso, algunos rasgos aislados de su forma de hablar que la literatura registra e inmortaliza.

6. Las letras de tango: evidencia de una sociedad multilingüe

Virginia Bertolotti
Universidad de la República, Uruguay

La bibliografía que se ocupa de los orígenes del tango coincide en señalar el aporte africano a la creación de este género musical. La peculiaridad de la expresión lingüística en el tango ha promovido la creación de glosarios y diccionarios, en general, considerados de lunfardo[1]. Sin embargo, no se ha estudiado, específicamente, la presencia de léxico originado en lenguas africanas en las letras de tango ni el contexto en el que este léxico aparece. Este vacío es el origen del estudio cuyos resultados presento aquí.

El relevamiento del conjunto de términos mencionados en la "Introducción" de este libro (ver también Anexo) en más de cuatro mil letras de tango, poemas lunfardos y milongas[2] (que por practicidad nombraré de aquí en adelante como "tangos") muestra que apenas se registran doce de ellos (*batuque*, *canyengue*, *cachimba/o*, *casimba*, *cafúa*, *candombero*, *conga*, *cuco*, *fulo*, *mandinga*, *marimba* y *mucama*).

En este trabajo, en primer lugar realizo una somerísima introducción a los estudios sobre el tango. En segundo lugar, describo el procedimiento utilizado en la realización de este estudio. En tercer lugar, presento los términos de origen africano que se registran en las letras de tango, analizo cada uno de ellos en su contexto y caracterizo lingüísticamente la canción en la que están incluidos. En cuarto y último lugar, resumo los aportes de este estudio y presento las conclusiones.

---

[1] El lunfardo se caracteriza por un léxico de especialidad y la metátesis en sílabas, llamada "verse", por ejemplo, "gotán" en lugar de "tango". Tiene algunos rasgos de pronunciación que coinciden con el español popular y/o rural de la zona rioplatense. En el tratamiento prefiere el voseo pronominal y verbal monoptongado y tónico en el presente del subjuntivo (vos tengás). Se lo suele asociar históricamente a una jerga de delincuentes y, luego, al tango.

[2] Compiladas en <http://www.todotango.com/spanish/home.aspx (24/04/2012)>, en el apartado "La Biblioteca". Allí se pueden consultar 4605 letras de tangos, milongas, poesías lunfardas. De aquí en adelante se hará referencia a esa página como Todotango [en línea].

Los estudios sobre el tango

El tango, combinación de danza, ejecución y canción, de difusión universal en la actualidad, empieza a conocerse después de los años 20 del siglo pasado

> […] luego de su éxito en los salones de baile de París y cuando aún no había sido totalmente aceptado por la sociedad culta de Buenos Aires y Montevideo. A partir de Europa (…), se difunde por el mundo, de Lisboa a Estambul, de Toronto a Tokio, de Río de Janeiro a Berlín (Lagmanovich 2004: 519).

Lejos de su prestigio, aceptación y estética actual, el tango comienza a desarrollarse en el Río de la Plata a fines del siglo XIX en Buenos Aires y en Montevideo, las dos capitales platenses. Nace de un "mosaico de razas [...] mezcladas muy rápidamente con el elemento criollo de la ciudad […] que había conservado también un perceptible componente africano" (Lagmanovich 2004: 520).

Este componente africano ha sido explorado tanto por Apprill (2011) desde Europa como por Cáceres (2010) y Goldman (2008), en el medio rioplatense. Este último pone en su justo término el aporte africano al tango luego de un cuidado análisis centrado, sobre todo, en la prensa de la época estudiada (1870-1890), dejando de lado hipótesis no comprobadas:

> En cuanto a este posible aporte al proceso de gestación de la especie musical y danzaria denominada tango rioplatense, se han contado algunas historias que fueron reiteradas mecánica y acríticamente. Partiendo de la ingenua y simplista hipótesis de la sustitución de la palabra "tambor" por "tangó" ante la supuesta imposibilidad de los africanos para pronunciar esa palabra (Rossi, 1958), pasando por el pretendido origen africano del término "tango", por la supuesta imitación – por parte de los blancos – del modo de caminar de los negros (Bayardo, 1996), y hasta llegar al increíble relato del encuentro multinacional y multirracial que dio origen al tango de un modo casi casual (Legido, 1994), se pueden encontrar muestras tan variadas como poco científicas que tratan de explicar los posibles aportes de los negros a la conformación del tango (Goldman 2008: 197-198).

En base a su estudio, el musicólogo sostiene que, por un lado, hay una coincidencia entre ambientes con fuerte presencia afro (africana y afrodescendiente) y aquellos en los que "se gestaría el tango rioplatense: en las academias de baile, en los bailes de los suburbios, además, por supuesto, del carnaval" (Goldman 2008: 199). Por otro lado, dice el autor, hay una coincidencia en las características de la música y de la danza:

> Hacia poco antes del año 1870 aparece un producto musical y danzario que se denomina "tango" que era ejecutado por las sociedades de negros en el carnaval de Montevideo; algunas de cuyas características, tanto musicales como

> danzarias manifiestan algunas coincidencias inocultables con la especie que unas décadas después irrumpió como especie constituida: **el tango rioplatense**[3] (Goldman 2008: 199).

Cáceres, músico y protagonista del género, en un trabajo de divulgación y de carácter reivindicativo, sintetiza la cuestión de la siguiente manera:

> El tango es el compromiso de la convergencia de varios estilos musicales que se encontraron en las costas del Río de la Plata; la música hispano-cubana (habanera), la milonga de los gauchos, el candombe urbano de los negros de Montevideo o Buenos Aires y la música popular europea de finales del siglo XIX. De esa mezcla de tradiciones musicales – por otra parte ya mestizas –, predominó claramente el elemento europeo hasta ocultar la filiación africana que, como hemos visto, está muy presente (Cáceres 2010: 53).

Apprill cuestiona el origen negro del tango-danza a través de datos demográficos y las propiedades formales del tango, específicamente, por el hecho de ser un baile de pareja enlazada sin antecedentes africanos, bantúes, comprobables:

> Deux éléments conduisent à considerer l´hypothèse des origins noires de la danse tango avec circonspection: les données démographiques et l´une des propriétés formelles du tango (Apprill 2011: 293-294)[4] .

Desde el punto de vista musical y coreográfico, Aharonián ahonda en la peculiaridad de la unión de la música y la danza y resume las principales etapas del tango de la siguiente manera:

> Hacia 1890, una nueva especie, el tango, emergía en ambas márgenes del Río de la Plata en tanto convergencia de tradiciones separadas de danza y de música. Caracterizado inicialmente por un ritmo en 2x4 íntimamente relacionado con la habanera, el tango cambió su estructura métrica a lo largo de su larga existencia, pasando a un compás de 4x4 o 4x8 en el correr de la segunda década del siglo XX. Este compás fue quedando establecido hacia 1920 coincidiendo con el comienzo del éxito masivo de "La Cumparsita", que compusiera en 1916/1917 un estudiante uruguayo, Gerardo Mattos Rodríguez (1897-1948). Posteriormente, la memoria de la milonga bailable interactuó con el espíritu del tango, dando lugar a una subespecie, conocida comúnmente como tango-milonga. La coreografía característica del tango fue desapareciendo poco a poco, hacia mediados de los años 30, en su uso social masificado, para reaparecer como moda "retro" entre 1985 y 1995 (Aharonián 2007: 20).

---

[3] El énfasis es de Goldman. Sobre la expresión "tango argentino" y su significado ver Apprill (2011).

[4] Dos cuestiones llevan a considerar con cierta precaución la hipótesis de los orígenes negros del tango-danza: los datos demográficos y una de las propiedades formales del tango (nuestra traducción).

La presencia o ausencia de letras que acompañen la música constituye otro rasgo definitorio utilizado en la periodización del tango. Esto funciona como un parteaguas separando dos etapas: la Guardia Vieja y la Guardia Nueva o la etapa del tango-canción. La aparición de las letras suele ubicarse en la segunda década del siglo XX[5], aunque por ejemplo, Gobello, estudioso del tango, poeta y figura central de la Academia del Lunfardo argentina, ubica la primera letra de tango en 1897. Cabe notar que esta letra se presenta, justamente, en boca de un personaje negro.

> Benito – negro, 'portero del Congreso'– es el personaje de "Justicia Criolla" que dice estos versos, acompañándolos con quiebros del cuerpo. "Justicia criolla", zarzuela cómico-dramática de Ezequiel Soria con música de Antonio Reynoso, fue estrenada en el teatro Olimpo, el 28 de septiembre de 1897 (Gobello 1997: 19).

Además de ello, esta "primera letra" de tango presenta rasgos léxicos similares a los que analizaré más adelante. Como se puede ver en el siguiente fragmento, se presentan préstamos de lenguas romances, como "mina" (muchacha) (Rodríguez [en línea][6]) proveniente del genovés, como "estrilo" (enojo) proveniente del italiano (DL), y préstamos de lenguas indígenas, en este caso, "che", vocativo e interjección, proveniente del guaraní (Bertolotti 2010):

> Hable a la **mina**[7] de mi valor
> y que soy hombre de largo spor
> Cuando el **estrilo** quiera agarrar,
> vos, mi Juanita, me has de calmar.
> Y ella callaba y entonces yo
> hice prodigios de ilustración;
> luego, en un tango, **che**, me pasé
> y a puro corte la conquisté.
> "Justicia criolla" (Gobello 1997: 19)

El tango, además de despertar el interés de los músicos y musicólogos, ha sido objeto de interés de otras disciplinas. Vidart (2007 [1967]), un antropólogo, señala que debe ser estudiado también desde las perspectivas literaria y sociocultural. Él realiza un estudio antropológico y de lo que, en el presente, se llamaría sociología del arte y un estudio sobre "los elementos idiomáticos del tango-canción (lengua, gramática, estilo)" (2007 [1967]: 69).

---

[5] Sasturain (1997: 3710) sostiene que el tango canción nace en 1918 con "Mi noche triste". También Vilariño (1997) sostiene lo mismo, pero datando el nacimiento en 1917. La autora desarrolla cuidadosamente las razones por las cuales puede consi-derarse el estreno de "Mi noche triste", el comienzo del tango canción (Vilariño 1997: 44-47).
[6] Ver Rodríguez ([en línea], *Diccionario lunfardo*. De aquí en adelante DL).
[7] De no haber señalamiento específico, este y todos los siguientes resaltados son míos.

Desde el campo de la literatura, Vilariño (1965: 27) realiza un señalamiento especialmente interesante sobre la escritura de las letras, que retomo en las conclusiones a este trabajo. Señala que:

> […] los letristas casi siempre usan el lenguaje que conviene a sus personajes y asuntos, inscribiéndose sus obras, salvo excepciones – habla de italianos y negros, por ejemplo –, en alguno de aquellos tres grandes grupos que separamos: campero, lunfardo y un castellano lo más correcto posible (Vilariño 1965: 27).

Con el antecedente de Vilariño otros autores se han ocupado de aspectos literarios propiamente dichos, analizando las letras de tango como poesías, entre ellos, Romano (1983) o Campra (1988).

En el ámbito específico de los estudios léxicos cabe destacar el trabajo de Balint-Zanchetta (2011) en el que analiza los efectos de representaciones estereotipadas buscado a través de los galicismos en el tango.

Procedimiento utilizado para este estudio

En primer lugar, y como ya mencioné, relevé la presencia del conjunto de términos mencionados en la "Introducción" de este libro (ver también Anexo) en más de cuatro mil letras de tango compiladas en el sitio web "Todo tango" en su espacio "La Biblioteca" y dentro de este, en el apartado dedicado a "Letras".

En las letras consultadas, solo se registran doce palabras de las consideradas por Pereda Valdés y Laguarda Trías (ver Anexo).

De esos doce términos registrados, solo analizo los que aparecen con más de una ocurrencia en el conjunto documental[8]. Estos son: *batuque*, *cachimbo/a, canyengue*, *candombero*, *casimba*, *conga*, *fulo*, *mandinga*, *marimba* y *mucama*.

En segundo lugar, indagué el contexto de los términos encontrados. El análisis que presento en el próximo apartado es el resultado de tres pasos. El primer paso es la contextualización del término, en, por lo menos, una de las letras en las que se registra. El segundo paso consiste en la caracterización lingüística del texto en el que aparece el término. Esta caracterización lingüística, como verá el lector, supone casi siempre la explicación de términos y rasgos lingüísticos relevantes. El tercero y último paso consiste en la descripción del significado del término.

Dado que no se trata de un trabajo de corte lexicográfico, solo incluyo la información consignada en el DL. Refiero en forma sistemática la presencia de los términos en la base de datos construida en la Academia Nacional de

[8] Los términos descartados por tener una sola ocurrencia, o varias en un mismo y único texto, fueron *cuco* y *dengue*.

Letras del Uruguay para la confección del *Diccionario del español del Uruguay*, en adelante DicUR (sin fecha). Asimismo recurro al propio *Diccionario del español del Uruguay*[9] y al *Diccionario integral del español de la Argentina*, en adelante DIEA (2010), ya que entiendo que su presencia en esos repositorios es síntoma de la integración de estos términos al español de esta zona rioplatense.

El léxico africano en las letras de tango

Batuque

Se registra en el tango "La violeta", de 1930, con letra de Cátulo Castillo y Nicolás Olivari. Este tango refiere a un italiano, Domingo Polenta, que ha inmigrado al Río de la Plata y que siente nostalgia de su pueblo. Se lo describe sentado en la cantina, vaso en mano, cantando una canción típica de su país natal:

> E La Violeta la va, la va, la va;
> la va sul campo che lei si sognaba
> ch'era suo yinyín que guardándola estaba
> "La violeta" (Todotango [en línea]).

El término de origen africano *batuque* aparece en el siguiente fragmento:

> **Canzoneta** de pago lejano
> que idealiza la sucia taberna
> y que brilla en los ojos del tano
> con la perla de algún lagrimón...
> La aprendió cuando vino con otros
> encerrado en la panza de un buque,
> y es con ella, metiendo **batuque**,
> que consuela su desilusión.
> "La violeta" (Todotango [en línea]).

Además de *batuque* y del fragmento trascripto arriba, que aparece directamente en italiano, se constatan otros términos también italianos: "paese" ("pueblo") y "canzoneta" ("canción"), así como el rioplatensismo "tano" ("italiano", DL).

De acuerdo con DicUR (sin fecha) *batuque* se registra en el español actual en el Uruguay y el DEU (2011) propone el significado por sinonimia con dos acepciones de "quilombo": "bullicio, alboroto" y "reyerta, pendencia". El

[9] Ver Academia Nacional de Letras del Uruguay (2011, *Diccionario del Español del Uruguay*. De aquí en adelante DEU).

DIEA (2010) no registra *batuque* pero sí *batucada* con similar significado: "ruido o alboroto que resulta molesto".

En este contexto, *meter batuque* significa "hacer ruido en forma intencional", "desordenar ruidosamente" (DL). El significado podría haberse desplazado a partir del significado originario de danza, conservado en portugués (*Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* [en línea]).

Cachimba/cachimbo/casimba

En las más de cuatro mil letras de tango estudiadas se registran estos tres términos que por su parecido fónico parecen, a veces, confundirse. Vale la pena recordar que *cachimba* es un lugar de donde se puede extraer agua, en tanto que *cachimbo* y *casimba*, casi en desuso, se utilizan para denominar a las pipas, también, por su parte, en creciente desuso, lo que explica su ausencia en algunos de los repertorios lexicográficos consultados (DL). Con este último sentido de pipa la encontramos en "Carnaval de mi barrio", escrita por Luis Rubistein en 1938, en la que se pinta esa fiesta en su barrio y, en ese marco, describe a un personaje de origen italiano, nostálgico y cansado de "yugar" ("trabajar", DL):

> El tano verdulero, tirado en la vereda,
> mastica su **cachimbo**, cansado de yugar;
> y en su sonrisa amarga una nostalgia enreda;
> también, allá en Italia, vivió su carnaval.
> "Carnaval de mi barrio" (Todotango [en línea]).

También aparece en "Cartón junao", una letra de 1947 de Carlos Waiss. Allí se describe un personaje característico del tango, el compadrito, y, se lo caracteriza de la siguiente manera:

> Siempre pasa con el **pucho** sobrador a flor de labio
> con la pinta medio **shiome** que **deschava** el arrabal.
> Lleva el **lengue hecho galleta**, con el **funyi** arremangado
> y se va ladeando todo con andar acompadrado
> mientras pica la vereda con el taco militar.
> **La chamuya** de los **grilos**, de **cachimba** y **empiedradas**
> en la cara luce un **feite** que hoy es vieja cicatriz.
> "Cartón junao" (Todotango [en línea]).

Como el lector podrá observar, hay una alta concentración de léxico de uso coloquial, asociado en muchos casos con el lunfardo: "pucho" (cigarrillo), "shiome" metátesis de "misio" (pobre, de mala calidad), "deschava" (delata), "lengue" (pañuelo), "hecho galleta" (desprolijo, enredado, enrollado), "funyi" (sombrero), "la chamuya" (habla), "grilos" (ladrones), "empiedrada"

(joya robada), "feite" (tajo, corte) (DL). Nótese que también se presenta en este texto un rasgo frecuente en el tango y en el habla oral del Río de la Plata como es el uso de los clíticos con valor expresivo. Esto se puede observar en "la chamuya" ("chamuyar" es un verbo que no se construye con objeto directo), o, más adelante en el mismo texto, en "la va de que es junao" ("ir" es un verbo intransitivo). En ambos casos, dado que el clítico acusativo no es argumental, lo interpretamos expresivamente.

Con el sentido de "cartera" aparece *casimba* en el "poema lunfardo" "Hermano chorro" escrito por Carlos de la Púa en 1928[10], que no se transcribe aquí. En él un "chorro", es decir, un ladrón (DL), le describe a otro la condición de cuáles deben ser sus pautas morales y sus hábitos:

> Con tal que no sea al pobre
> robá, hermano, sin medida...
> Yo sé que tu vida de **orre**
> es muy jodida.
> "Hermano chorro" (Todotango [en línea]).

En ese contexto, le hace la siguiente sugerencia: que tome alcohol hasta emborracharse, que fume mucho ("pitá" fuerte[11]) y que apueste su *casimba* (su billetera, su cartera) a las cartas, porque solo existe el presente, ya que la vida de "orre" (inversión de las sílabas de reo, rioplatensismo por "persona adaptada socialmente") es "jodida" ("difícil") y no existe el futuro ("el mañana es un grupo", esto es, el mañana es una mentira) (DL):

> Tomá caña, **pitá fuerte**,
> jugá tu **casimba** al truco
> y emborrachate, el mañana
> es un **grupo**.
> "Hermano chorro" (Todotango [en línea]).

De acuerdo con DicUR (sin fecha) se registran, en diferentes fuentes, tanto *cachimbo/cachimba/casimba*, con el significado de "pipa para fumar" y *cachimba* con el significado de "lugar que puede surtir agua". El DEU (2011) solo incluye *cachimba* como "Hoyo o pozo artificial de poca profundidad, de agua manantial potable" y *cachimbo* con el significado de "Pipa de fumar". El DIEA (2010) no incluye estos términos.

---

[10] Con el mismo sentido de "robo" se constata en "Línea Nº 9" del mismo autor, ver Todotango [en línea].

[11] No se encuentra en el DL pitar, pero aparece en la definición de pitada: (pop.) Fumada, acción y efecto de pitar (LS.).

Candombero (>candombe)

Este término se registra por lo menos en dos letras; "Musa rea" (c.1930) de Celedonio Flores y "Chau, Flaco" creado por Horacio Ferrer en 1990. En el primer texto el enunciador se define como alguien de inspiración "mistonga", es decir, "de poco valor, insignificante", porque su canción proviene del barrio, del "tango candombero y cadencioso":

> Y porque embroco la emoción que emana
> del suburbio tristón, de la bacana,
> del tango **candombero** y cadencioso,
> surge a torrentes mi **mistonga** musa:
> ¡es que yo tengo un alma rantifusa
> bajo esta pinta de bacán lustroso!
> "Musa rea" (Todotango [en línea]).

En esta letra, se registran préstamos del italiano, como "spamento" (> it. spavento) en la acepción de "pedante, exagerado", y se constatan rasgos que se suelen asociar al español coloquial, no estándar y/o rural "pa´escribir" (para escribir), "pa´cantarle" (para cantarle), "letrao" (letrado), "constelao" (constelado), además de términos propios de la terminología del tango como "bacán", "mistongo" y "rantifuso", que trato más adelante.

En los versos en los que se usa el término *candombero*, el autor relata que su inspiración pobre (esto es, su "mistonga musa") surge de la "emoción que emana del suburbio tristón", de la buena vida, del tango *candombero* y cadencioso, evocando un tango que es distinto del actual. Todo ello pese a que tiene una apariencia de persona de vida acomodada, "de bacán lustroso".

En el caso de "Chau, Flaco", un tango relativamente reciente (1990) en el que el autor, Horacio Ferrer, despide a un amigo muerto, no hay italianismos ni rasgos populares o rurales, sino, como en el caso anterior, un uso del término *candombero* refiriéndose al tango primitivo que se entrecruza con el candombe, como expresión musical de origen africano. Ferrer propone que un piano lo despida "con penas de marfil". Pero no cualquier piano, sino un piano "entabacado", un piano acostumbrado a sonar en medio del humo de tabaco, un piano "mistongo", es decir "pobre", y *candombero*. Este término, no puede ser interpretado con el significado actual, ya que en el presente, se lo entiende o bien como baile, o bien como un tipo de tambor. En ningún caso se puede asociar el piano con el candombe, ya que este no se ejecuta con pianos sino con tambores. Interpreto que el *piano candombero* es un piano que conserva, por sus años, el *tango candombero* referido más arriba. El término *candombero*, despierta en el oyente la evocación de los primeros tangos, a través de su asociación con lo africano, tal como los galicismos despiertan en el oyente la representación estereotipada de lo francés (Balint-Zanchetta 2011).

El DEU (2011) y el DIEA (2010) incluyen *candombero* como "aficionado al candombe o al baile". El primero postula también la acepción de *candombero* como denominación de una fracción de un partido político, durante el siglo XIX.

Canyengue

El término *canyengue* se registra en varias letras de tango y en un poema lunfardo. Es el término de mayor frecuencia en los textos estudiados, presenta doble adscripción categorial (sustantivo y adjetivo) y es polisémico, como veremos.

En "Tango V", un texto de mediados del siglo XX de Joaquín Gómez Bas, la palabra *canyengue* aparece como uno más entre otros muchos términos asociables al lunfardo o a la lengua popular. Entre ellos, "lengue" ("pañuelo"), "vionga" (metátesis de gavión que significa "conquistador", "hombre querido"), "percantina" (de "percanta", "mujer del ambiente bajo" derivado con el diminutivo "–ina", más propio del italiano que del español), "caralis", y también "caralisa" (proxeneta, vividor) (DL). En el pasaje en el cual aparece el término *canyengue*, se encuentra también *fulero*, derivado de *fulo*, otro término de posible origen africano, como veremos más adelante.

El texto "Tango V" es una caracterización, a través de predicaciones articuladas por el verbo "ser" en pasado, de lo que fue el tango. Refuerza su carácter evocador de un tango que ya no existe la primera línea de la estrofa final: "Ahora sólo soy melancolía".

> Claro que fui cuchillo y casa baja;
> **lengue** de **vionga** y **percantina** en fuga;
> **caralis**, matón que no se arruga;
> sangre, mina, farol, trago y baraja.
> También fui mugre, mishiadura y pena;
> escolaso, cafúa y desencanto;
> todas mancadas para curda y llanto
> que se dan en la mala y en la buena.
> Y **fui canyengue** de semilla fiera
> que amarrocó la música fulera
> y en la entraña de un fueye se agrandó...
> **Ahora** sólo **soy** melancolía,
> un malevo al costado de la vía
> que está esperando un tren que ya pasó.
> "Tango V" (Todotango [en línea]).

Este término *canyengue* es una de las predicaciones que incide sobre "tango", que es el enunciador ("Yo, el tango, fui …."). Entre lo que fue, fue *canyengue*, es decir, un forma especial de desplazamiento, de baile.

En “Florida de arrabal”, un tango que Dante Linyera escribe en 1928 dedicado al barrio Boedo, el término *canyengue* se usa como adjetivo, caracterizando un barrio como de arrabal. Coordina *canyengue* con “de hacha y tiza” (“violento, difícil”) y también con “papuso” (“lindo, bonito”) (DL). En el contexto, se entiende que el sentido de *canyengue* es positivo, o, por lo menos se asocia con algo querible, como puede leerse en los siguientes fragmentos:

> Barrio de **hacha y tiza**, **papuso**, **canyengue**,
> ande tuvo cuna la nueva emoción,
> **ande** el alma rea sigue usando **lengue**
> y el tango se tuerce como un bandoneón.
> […]
> decile muy quedo,
> decile a la piba
> romántica y **papa**
> que ya va a llegar.
> **Batile** que espere soñando y alerta,
> que sólo es un tango la loca ilusión,
> que pronto el **garabo** se irá hasta la puerta
> torciendo su pinta como un bandoneón.
> Y entonces, Boedo papuso, **canyengue**,
> al ritmo rasposo de un dulce **gotán**,
> verá a una **pebeta** que agita su **lengue**
> cuando se despide de su gavilán.
> “Florida de arrabal” (Todotango [en línea]).

Esta canción presenta, por una parte, léxico propio de lunfardo: “lengue” (pañuelo), “pebeta” (mujer joven), “papa” (mujer bonita y joven), “garabo” (amante) y “batile” (en una de sus acepciones “decile/dile”) (DL). Por otra parte, el texto presenta casos de lo que se conoce como “habla al vesrre”: “gotán” por “tango” y se recurre a la representación de rasgos fónicos propios del habla coloquial, no estándar y/o rural: la síncopa “ande” por “donde” y “´e” por “de”, en “cancha e´poetas” por “cancha de poetas”.

Un sentido difícil de precisar tiene el término *canyengue* en “Tango macho” (c. 1950-1970) escrito por Bartolomé Aprile. Se puede afirmar que refiere claramente a una forma de manifestarse el tango, y que el sentido es claramente valorativo y positivo. El término aparece en el contexto siguiente:

> Tango viril y **canyengue**,
> aristócrata y **senciyo**,
> más dentrador que **cuchiyo**,
> y... ¡**pa' qué** tanto merengue!
> Naciste con bota y lengue
> en el ambiente **oriyero**.
> “Tango macho” (Todotango [en línea]).

En este caso es interesante resaltar, además, las siguientes cuestiones fónicas en el entorno lingüístico del término *canyengue*: la representación con <y> del fonema /ž/, con lo cual se quiere resaltar el yeísmo, seguramente rehilado, rasgo caracterizador del español rioplatense: <senciyo>, <cuchiyo>, <oriyero>, y también en otro pasaje, <cajetiya>, <conventiyo>, <ladriyo> por <sencillo>, <cuchillo>, <orillero>, <cajetilla>, <conventillo> y <ladrillo>. Otro rasgo a destacar es la elisión de sílabas o fonemas, propia del habla coloquial, no estándar y/o rural, como podemos ver en "pa' qué" (para qué), en el fragmento citado, o "garganta'e calandria" (garganta de calandria), "pa' taconeart'otra vez" (para taconearte otra vez), "no t'espiantés" (no te espiantés), en otros pasajes de la canción.

En el tango "El choclo" de Enrique Santos Discepolo y Juan Carlos Marambio Catán, de 1947, y en la milonga "Del tiempo guapo" de Marcelo De La Ferrere, de 1941, el término *canyengue* se usa claramente en el sentido de ritmo o de baile. En el primer caso, el contexto en el que aparece el término es el siguiente:

> Por tu milagro de notas agoreras
> nacieron, sin pensarlo, las paicas y las grelas,
> luna de charcos, **canyengue** en las caderas
> y un ansia fiera en la manera de querer...
> "El choclo" (Todotango [en línea]).

La milonga "Del tiempo guapo" evoca la música de fines del siglo XIX y el propio fin de siglo:

> Milonga del tiempo guapo, milongón de rompe y raja,
> la bulla del empedrado va marcando tu canción;
> soy porteño del 80 y al compás de tu **canyengue**
> desfilan por mi memoria los recuerdos en montón.
> Te conocí en los fortines
> que cuidaban la frontera
> reclamando los amores
> de una china cuartelera.
> "Del tiempo guapo" (Todotango [en línea]).

En "Aquí hace falta un tango", de música y letra de Teddy Peiró (1950), un argentino señala la nostalgia del tango y caracteriza, a través del término *canyengue*, qué tipo tango necesita: "Un tango de los nuestros/Un tango bien **canyengue**,/de esos que vos sabés.../Un tango bien compadre,/de corte milonguero,/un tango de esos bravos,/vos ya me comprendés...".

Es de hacer notar que todas las letras de tango en las que he registrado el término *canyengue* se ocupan del tango, o de evocar las coordenadas temporales o locales en las que este surgió, como se podrá ver también en otros textos como por ejemplo en "Soy así y me llamo tango", poema lunfardo de Norberto Ángel de Líbano Elorrieta o en "Che, tango, che" escrito por Hora-

cio Ferrer y musicalizado por Astor Piazzolla (1985). Nuevamente, encontramos un término de origen africano que se utiliza en contextos de caracterización del tango o de evocación de etapas pasadas de tango, contribuyendo así a la representación de un origen negro del mismo.

En los registros de DicUR (sin fecha) aparece como "baile de negros" o "andar de canyengue" en el sentido de "andar de baile". En el DEU (2011), se proporciona la etimología quimbundo, y se da como significado el de "baile, danza" y el de "festejo, generalmente, con música". Sin embargo, en el DIEA (2010) se recoge un significado acorde a las letras de tango analizadas, como podemos ver debajo:

> **Canyengue**: (kanyénge o kañénge) § 1adj. Aplicado al tango, bailado con cortes y quebradas y, en general, con movimientos sensuales, afectados y muy marcados: *Se desplazaba con el paso canyengue que exige el verdadero tango*. § 2 adj. Que se considera que es vulgar, grosero o desenfadado: *Se crió en La Boca y arrastra un dejo arrabalero, canyengue* (DIEA 2010).

Conga

Este término se presenta en dos letras de milonga. En el caso de "Un baile a beneficio", como etnónimo[12]:

> En el baile, meta y ponga,
> era brava la negrada;
> y, entre cortes y quebradas,
> una negra media **conga**
> bailando con un chabón,
> le dio al Loco un pisotón
> "Un baile a beneficio" (Todotango [en línea]).

En el caso de "Cuando un viejo se enamora" el término se utiliza como designación de un baile, como vemos en el siguiente fragmento:

> Porque se siente engripao el viejo,
> y si baila alguna **conga**,
> o un foxtrot o una milonga
> queda todo desarmado...
> "Cuando un viejo se enamora" (Todotango [en línea]).

En ninguno de los dos casos, y a diferencia de los términos estudiados hasta ahora, podemos decir que se trate de un significado que se haya especializado o que tenga, en los contextos estudiados, algún matiz especial. Esto se corrobora si comparamos el significado en los textos con el que se propone,

[12] Ver en este mismo volumen el capítulo de Álvarez López.

por ejemplo, en las dos primeras acepciones de la última edición del *Diccionario de la Real Academia Española* para *conga*[13]. Con similar significado lo recoge el DIEA (2010).

Fulo/a, fule

Los términos *fulo/a* o *fule* son los que presentan, junto con *canyengue*, mayor número de ocurrencias en las letras de tango analizadas. En "Autobiografía rasposa", una letra de tango de los años 20, se usa *fulo* y el quizás derivado *fulera*[14], en ambos casos con connotaciones negativas. En primer lugar se predica con este adjetivo sobre el nombre verdadero del letrista, que se considera lo suficientemente *fulo* como para que merezca ser ocultado y se lo compara con una "mujer sin busto". En el mismo texto, se lo utiliza como calificativo de la noche en la que nació el enunciador:

> Me yamo Dante A. Linyera... Pero no es ese mi nombre,
> ¿**pa' qué** batirlo?, si es **fulo** como una mina sin tren […]
> nací en un convento grande como panza de burgués
> en una noche **fulera** sobre una almohada italiana.
> "Autobiografía rasposa" (Todotango [en línea]).

Este texto presenta un hablante con rasgos fónicos populares; elisiones de sílabas y elisión de /-d-/ intervocálica. Podemos ver lo primero en "pa' [qué]" por "para [qué]", o "toy" aféresis de "estoy" y lo segundo en "fichero 'e la vida" por "fichero de la vida" y "prontuariao" por "prontuariado". También se presenta como yeísta, quizás rehilante, al escribir con la grafía <y> términos que se escriben con <ll>: <caye> por <calle> y <yamaba> por <llamaba>. Asimismo, el texto tiene rasgos que se asocian al español rural: "puema" por "poema", "dentré" por "entré".

Utiliza profusamente léxico lunfardo: "mina" (mujer), "cotén" (> fr. coté, costado) (DL), y términos en italiano "yorno" (de "giorno", día) así como las ya vistas inversiones de sílabas características del lunfardo: "gotán" por "tango" y "choma" por "macho".

En "Oro muerto" de Juan Raggi y Julio Navarrine, escrita en 1926, la palabra *fulo* califica a "tango", tal como vimos que se calificaban también los términos *canyengue* y *candombero*:

[13] Ver Real Academia Española (2001, *Diccionario de lengua española* [en línea]. De aquí en adelante DRAE 2001).

[14] No hay acuerdo sobre la etimología de *fulero* que significa "chapucero, embustero, inaceptable, poco útil" (DRAE 2001). Es probable que en la variedad del español estudiada se lo interprete asociándolo con *fulo*.

El conventillo luce su traje de etiqueta;
las **paicas** van llegando, dispuestas a mostrar
que hay **pilchas** domingueras, que hay porte y hay silueta
a los **garabos** reos deseosos de tanguear.
La orquesta **mistonguera** musita un tango **fulo**,
Los reos se desgranan buscando, entre el montón,
la princesita rosa de ensortijado rulo
que espera a su Romeo como una bendición.
"Oro muerto" (Todotango [en línea]).

Nuevamente nos encontramos con léxico lunfardo: "mistonguera" (pobre), "paica" (mujer), "pebeta" (mujer joven), "bacán" y "garabo" (hombre joven) (DL). Como en la primera de las letras presentada, aparece un término de origen indígena: "pilcha", que significa "ropa" en este contexto.

En "La historia de siempre", texto de las primeras décadas del siglo XX, Celedonio Flores cuenta la peripecia de una mujer que se va y las de un hombre que ahoga en alcohol la pena de haber sido abandonado. Los dos usos de *fule/fulo* en este texto podrían parafrasearse por "desagradable". El primero también podría parafrasearse por "firme", aunque con connotaciones negativas. Allí *fule* califica la decisión y quizás podría pensarse en *fule* como forma apocopada de *fulero*:

No la fue de serena, se le hacía que todos
palpitaban lo **fule** de su resolución.
Cuando estuvo en la puerta dijo:
De todos modos
donde quiera que vaya estaré yo mejor.
"La historia de siempre" (Todotango [en línea]).

En el segundo caso, *fulo* adjetiva a "pálpito":

Ya ni cierra la puerta, tiene el pálpito **fulo**
que a la larga o a la corta al bulín volverá.
"La historia de siempre" (Todotango [en línea]).

Transcriptos los dos contextos, dejo la interpretación al lector. Hay en este texto pocos rasgos lingüísticos destacables: algunas voces lunfardas en el léxico ("batir", "campanear", "el coso"), el uso de "pilcha" ya visto y de otro término originario de una lengua indígena, "canchero" (del quechua "cancha") y "salute", forma originaria del italiano utilizada popularmente como saludo en el Río de la Plata.

Las restantes ocurrencias de estos términos se dan en un texto de alrededor de 1916, de Yacaré (Felipe Fernández). La voz del enunciador describe en primera persona a alguien de extracción social baja, con todas las características del compadrito de principios de siglo: violento, sabe bailar el tango, cantar, y silbar, no tolera atrevimientos de nadie y no duda en delinquir. De-

jó el trabajo rural para venir a la ciudad como "cafisho", es decir, para vivir de las mujeres (DL). Al explicar que nadie lo puede tomar por tonto porque cuando se enoja tiembla hasta la vereda ("hasta bronca la vedera"), utiliza el verbo *refularse*, derivado de *fulo*:

> Hecho en la vida ranera
> nunca la fui de chitrulo
> y… cuando yo me **refulo**
> hasta **bronca la vedera**….
> "El Masagista" (Todotango [en línea]).

En una segunda ocasión de uso de *fulo*, se trata de un adjetivo predicativo del sujeto en construcción con "andar": Y si alguno que **anda fulo**/madrugarme al cuete espera.

La forma *fulo-a* se registra en DicUR (sin fecha). En la actualidad se usa como adjetivo con el significado de "enojado", especialmente en la expresión *fulo de rabia* y también con otros significados negativos, por ejemplo, "María está fula" (María es muy fea), "la situación está fula" (la situación es complicada y con pocas posibilidades de buena resolución). Tanto el DEU (2011) como en el DIEA (2010) proponen "feo" y "complicado, difícil" como significados de *fulero*.

Mandinga

Si bien aparece entre las letras que compila "Todo tango", se registra en un candombe "Tocá tangó" de los años 90 del siglo pasado, escrito por Cáceres, cuya voluntad reinvindicativa de los orígenes negros del tango ya fue señalada. En un contexto de evocación africana, en esta canción se relata la peripecia de los afrodescendientes en la historia argentina:

> ¡Tocá tangó. Tocá tangó!
> Dicen los negros con el tambor.
> ¡Tocá tangó. Tocá tangó!
> ¡**Mandinga** viene, viva Xangó!
> "Tocá tango" (Todotango [en línea]).

Los otros dos textos con ocurrencias de *mandinga* que aparecen en el corpus de "Todo Tango" son las milongas "Flor de Lino" y "La Santa". Estas no se inscriben en la tradición discursiva del tango sino en la de la música que se identifica con los ambientes rurales[15]. En el primer caso, se usa como maldición, seguramente asociada al diablo: "mandinga la huella que me la llevó":

[15] Sin embargo, de acuerdo con información proporcionada por personas que en la actualidad concurren a lugares donde se baila tango, se suelen incluir allí milongas así como candombes que se bailan con ritmo de milonga.

¡Si la hubiera llegado a entender
ya tendría en mi rancho el amor!
Yo la vi florecer, pero un día,
¡**mandinga** la huella que me la llevó!
"Flor de lino" (Todotango [en línea]).

En el segundo caso, el término se usa como nombre para el diablo:

Por vos mi sol
pelearía a **mandinga**
y del cerro maldito
robaría la flor
"La santa" (Todotango [en línea]).

Este término presenta más de cincuenta registros en DicUR (sin fecha), mayoritariamente con el significado de "diablo". No se registra en el DEU (2011); el DIEA (2010) propone tanto su lectura como etnónimo como también "entidad que encarna el mal"[16].

Marimba

El término *marimba*[17] se registra en el tango "Lloró como una mujer", escrito por Celedonio Flores en 1929. Ese tango comienza con una descripción de una mujer ya mayor llorando por un hombre que la deja. Esto introduce un recitado en el que ella relata cómo acogió al hombre que resultó ser un vividor. En ese contexto, cuenta cómo él, convertido en jugador, le pegaba cuando faltaba dinero:

Te empezó a gustar el monte y dejaste en la timba
poco a poco la vergüenza, la decencia y la moral,
como entró a escasear el vento me diste cada **marimba**
que me dejaste de cama con vistas al hospital.
"Lloró como una mujer" (Todotango [en línea]).

La locución *dar una marimba* significa "golpear" (DL). En mi opinión, la construcción de esta locución supone el desplazamiento metonímico del significado de *marimba* como instrumento musical de percusión al significado de "golpes".

El término *marimba* se usa actualmente tanto para referir a un instrumento musical como para "golpiza, paliza", y si bien está registrado en el DicUR (sin fecha), no lo está en el DEU (2011) con ese último sentido. Sí lo consig-

[16] Ver Alkmim, Borba y Coll y también Álvarez López en este mismo volumen.
[17] Ver también Fernández Guerra en este mismo volumen.

na el DIEA (2010) con el significado de “Serie de golpes violentos dados a una persona o a un animal”.

Como en casi todos los textos tratados anteriormente, se presentan expresiones lunfardas, italianismos y rasgos fónicos del habla considerada como no estándar. Veamos las siguientes líneas:

> Me **engrupiste** bien **debute** con el **cuento ‘e la** tristeza,
> pues creí que te morías si te dejaba **amurao**...
> Pegabas cada suspiro que hasta el papel de la pieza
> se descolaba de a poco hasta quedar **descolgao**.
> “Lloró como una mujer” (Todotango [en línea]).

Podemos leer/escuchar allí “me engrupiste” por “me hiciste creer algo falso”, “bien debute” por “muy bien”. Se pueden apreciar también rasgos fónicos del habla evaluada como no estándar en la elisión de /-d-/ intervocálica como “el cuento ‘e la tristeza”, así como también en “amurao” y “descolgao”.

En cuanto a los italianismos, algunos versos más abajo puede leerse “te piantaron del laburo” por “te echaron del trabajo”, frase en la que se reconoce con facilidad el origen italiano del verbo “piantare” y del sustantivo “lavoro”.

Mucama

La palabra *mucama* se registra en un tango de Pascual Contursi, escrito entre 1913 y 1914, en el que contrapone las mujeres de antes, que eran capaces de adaptarse a una vida de privaciones a las “actuales”, llenas de aspiraciones fatuas y pretensiones. Estas últimas son las que quieren:

> Tener un coche,
> tener **mucama**
> y gran “**chapó**”
> y pa' las farras
> un gigoló;
> pieza alfombrada
> de gran parada,
> tener sirvienta
> y... ¡qué se yo!
> Y así...
> de esta manera
> en donde quiera
> “**champán** tangó”.
> “Champagne” (Todotango [en línea]).

A los rasgos ya mencionados en el análisis de otros textos se agregan, seguramente por tratarse de pretensiones de mayor calidad de vida, los préstamos del francés "champán" por "champagne", "chapó" por "chapeau", lo que confirma lo sostenido por Balint-Zanchetta (2011: 257), esto es, que los galicismos "poseen la capacidad de despertar en el oyente todo un universo de representaciones estereotipadas", en este caso, de una vida más refinada.

El término *mucama* está registrado en DicUR y recogido tanto en el DEU (2011) como en el DIEA (2010) con el significado de "empleada del servicio doméstico, preferentemente de un hospital u hotel"[18].

Aportes y conclusiones

El análisis realizado muestra que el aporte lingüístico africano a las letras de tango es vestigial, si tomamos en cuenta que las ocurrencias analizadas son las que se encontraron en más de cuatro mil letras de tango. Los rasgos léxicos ponen en evidencia que los términos que aparecen han perdido, salvo en el caso de *conga*, sus significados etimológicos, para pasar a formar parte del conjunto de términos que constituyen el léxico de especialidad del tango en el español rioplatense. El estudio ilustra que, algunos términos, al ser resemantizados, se van distanciando de su origen africano, como es el caso de *mucama* o *cachimba*. Sin embargo, aquellos cuyo significado originario tiene que ver con la música o con el baile, como *candombe* o *canyengue* son utilizados cuando la temática es el propio tango, desencadenando así representaciones sobre los orígenes africanos de este género musical.

Por otra parte, el léxico de las letras de tango atestigua un multiculturalismo y un multilingüismo en el momento de gestación del tango, multiculturalismo que explica algunas de las características léxicas, fónicas y sintácticas del español rioplatense actual.

La evidencia de la constitución de un léxico de especialidad en base a términos de múltiples orígenes es interesante por demás. Este léxico, sumado a otros rasgos fónicos y morfológicos, confluye para crear una tradición discursiva propia de un género musical que es a su vez también producto de confluencias musicales. En este panorama, la contribución africana es una más en una tradición claramente aluvional en la que los aportes lingüísticos son piezas del rompecabezas cultural de una nueva identidad.

[18] Para su uso en portugués ver Alkmim, Borba y Coll y también Fernández Guerra en este mismo volumen.

7. *Bomba, kanga, makamba* e outros africanismos lexicais no papiamentu: comparações com o português do Brasil e o espanhol uruguaio

Thomas Johnen
Universidade de Estocolmo, Suécia

Um dos objetivos mais amplos do projeto *Afro-Latin Linguistics*[1] é contribuir para o mapeamento dos africanismos lexicais nas línguas das Américas[2]. Nesta perspectiva, interessa comparar os africanismos de dois territórios que possuem um elo histórico e lingüístico com o Brasil, e que receberam também em momentos históricos diferentes escravos oriundos do Brasil (para Curaçao ver Goodman 1987: 369 e Bartens 1995: 246; para Uruguai ver Coll 2010: 30-32, com mais referências bibliográficas).

A ilha de Curaçao situada no Caribe ao norte da Venezuela (Figura 1) pode ser considerada como o berço do papiamentu, que é uma língua crioula de base lexical ibero-românica (segundo Lenz 1928: 210; Maduro 1953: 134 e Bartens 1995: 264, mais de 65 % do vocabulário é de origem espanhola e portuguesa). No momento histórico atual é a única língua crioula de base lexical ibero-românica que possui um estatuto oficial, embora as ilhas onde se fala papiamentu não são sejam independentes (Aruba e Curaçao são estados do Reino dos Países Baixos, Bonaire possui o estatuto de um município especial no Estado de Países Baixos).

[1] Agradeço a STINT pelo apoio financeiro ao projeto Afro-Latin Linguistics que possibilitou os encontros do grupo dos pesquisadores associados e a Tânia Alkmim, Laura Álvarez López, Juanito Avelar, Virginia Bertolotti, Lilian Borba, Magdalena Coll e Amparo Fernández Guerra pelas discussões frutíferas.

[2] Outras iniciativas neste sentido são Parkvall (no prelo) e, limitado aos bantuísmos, Castro (2008).

Figura 1 Situação geográfica de Curaçao[3].

	Estatuto no Reino dos Países Baixos	População	Porcentagem de falantes de papiamentu	Estatuto do papiamentu / ensino
Aruba	Estado (Land)	100 000	66,30 %	Co-oficial / ensino
Curaçao	Estado (Land)	140 000	81 %	Co-oficial / ensino
Bonaire	Município Especial no Estado de Países Baixos	15 000	75 %	Co-oficial/ ensino
Países Baixos	Estado (Land)	16 500 000	1 %	Até 2004: Ensino básico e médio para filhos de falantes de papiamentu

Tabela 1 Falantes do papiamentu segundo território (porcentagens segundo Vedder e Kook 2001: 71-75).

O elo de Curaçao – ilha adquirida em 1634 dos espanhóis (que a ocuparam desde 1499) pela Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa – com o Brasil não se deve (como no caso do Uruguai) a uma história conjunta de dois territórios vizinhos, mas ao fato de que a partir de 1656 houve uma imigração a Curaçao de judeus portugueses que fugiram do Nordeste do Brasil em parte via Cayena e Paramaribo (ver Serebrenick 1964: 299; Vink 2010: 24-26) depois que os portugueses reconquistaram os territórios brasileiros antes controlados pela Companhia das Índias Ocidentais (ver Mello 2010). Juntamente com os judeus portugueses chegaram a Curaçao também escravos africanos oriundos do Brasil. Bartens (1995: 246) ressalta que até 1674 apenas os judeus portugueses tinham a autorização de ter escravos. Uma prova lingüística do elo entre Curaçao e o Brasil é apresentada por van Putte

[3]<http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Curacao_in_its_region.svg&filetimestamp=20110606223828 (31/03/2012)>

(2003) ao comparar a rima infantil brasileira Dedo mindinho com a versão em papiamentu Dede pikiña que mantém até os elementos portugueses que não são compreensíveis por um falante de papiamentu. Além disso, a presença do tupinismo papiamentu bakoba "banana comestível no estado cru" (<português pacoba <tupi pa'koua) dificilmente pode ser explicada sem esta ligação (ver Johnen no prelo).

Os escravos foram levados para Curaçao em grande parte das mesmas regiões africanas que os do Brasil, mas em diferentes proporções. Devido ao clima árido, Curaçao não teve grandes plantações de açúcar, porém, tornou-se a partir da segunda metade do século XVII um lugar importante para o tráfico de escravos, pois de Curaçao os escravos cativos pelos neerlandeses eram vendidos às colônias espanholas e demais ilhas do Caribe. Segundo os cálculos de Parkvall (2000: 136) 56 % por cento dos escravos eram da Costa dos Escravos, 36 % eram bantu, 7 % da Costa do Ouro e apenas 1 % de Senegambia, mas houve épocas em que a maioria era bantu e na primeira metade do século XVIII a maior parte era oriunda da Costa do Ouro (Parkvall 2000: 137). Os escravos que permaneceram nas ilhas trabalhavam nas casas (ca. 75 % no ano 1683; Bartens 1995: 246) ou nas plantações (katibu di kunuku) para a produção local de alimentos, cuidando dos animais para produção de carne e leite ou trabalhando nas salinas (particularmente em Bonaire) (Allen 2007: 64-65). Depois da introdução massiva de escravos na segunda metade do século XVII a porcentagem da população não-européia ultrapassou os 80 % (Allen 2007: 66-67; Grant 2008: 94-99). Cumpre assinalar que não houve quilombos nas três ilhas em questão por falta de esconderijos aptos. Vale mencionar também que, além do papiamentu, que surgiu desta convivência dos africanos escravizados, de neerlandeses e sefardí portugueses, existiu uma língua secreta com elementos africanos que os escravos usaram por muito tempo para a comunicação interna, o gueni (Martinus 1996).

Figura 2 Situação geográfica do Uruguai[4].

[4]<http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Uruguay_on_the_globe_%28South_America_centered%29.svg&filetimestamp=20110420150606 (31/03/2012)>

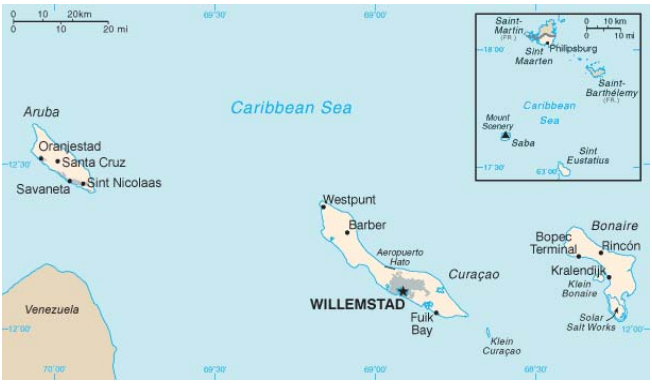

Figura 3 Situação geográfica de Aruba, Curaçao, Bonaire[5].

Interessa, pois, comparar os africanismos lexicais nas três (variedades de) línguas que estão no foco desta análise, pela ligação histórica com o Brasil e porque as convergências e divergências na presença dos africanismos e na sua evolução semântica são a base para a reconstrução dos elementos determinantes dos processos comunicativos no encontro intercultural forçado entre africanos, europeus e indígenas nas Américas pela deportação e cativação massiva dos primeiros pelos segundos.

Neste artigo concentrar-nos-emos numa análise mais detalhada dos africanismos lexicais do papiamentu cognatos dos de uma lista de africanismos que foi estabelecida pelas coordenadoras do projeto *Afro-Latin Linguistics* (ver a "Introdução" deste volume e o Anexo). Completaremos depois esta lista por uma comparação dos etnônimos[6].

Africanismos no papiamentu: algumas considerações iniciais

Na literatura sobre o papiamentu, é um lugar comum afirmar que a mesma seria a língua crioula com a porcentagem menor de africanismos (cf. Bartens 1995: 264), assim a afirmação de Kramer (1999: 992-993) pode ser considerada representativa para as opiniões sobre a origem do léxico do papiamentu de que dois terços do vocabulário seriam de origem ibero-românica (espanhol e português) e um terço do neerlandês, sendo a porcentagem do léxi-

[5]<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b3/Netherlands_Antilles_before_1986.png (16/12/2011)>

[6] Do grego έθνος "raça, nação, tribo" (Bailly 2000: 581) + όνομα "nome" (Bailly 2000: 1384). O termo etnônimo é usado na lingüística para termos designativos de grupos étnicos. Para a questão dos etnônimos africanos no português do Brasil e do espanhol uruguaio ver também Álvarez López neste volume.

co e das expressões idiomáticas de origem africana mínima, pode ser considerada representativa sobre a origem do léxico desta língua crioula.

Em Johnen (no prelo) apontamos para o fato que todos os estudos que afirmam o número insignificante ou a ausência de africanismos lexicais no papiamentu baseiam-se como Kramer (1999) nos levantamentos de Lenz (1928) e Maduro (1953) que analisaram (por falta de alternativas na época) obras lexicográficas rudimentares que não consideraram campos lexicais da cultura afro-antilhana, por exemplo, na música e na religião, campos lexicais com muitos africanismos no português do Brasil e no espanhol uruguaio. Apontamos em Johnen (no prelo) também para o fato que mesmo nestes levantamentos a porcentagem do vocabulário de origem não europeia (3-4 %) é maior do que a soma da porcentagem dos galicismos e dos anglicismos. O que falta são estudos bem fundamentados e mais abrangentes do que os levantamentos de Lenz (1928) e Maduro (1953). O cruzamento dos dados obtidos com os resultados de pesquisas sobre outras línguas crioulas transatlânticas (Parkvall no prelo) e variedades do português e do espanhol (em vez de repetir ad infinitum os resultados de Lenz 1928 e Maduro 1953) pode contribuir para modificar o quadro, particularmente porque, graças aos dicionários de Putte-de Windt e Putte (2005) e de Joubert (1999), dispomos hoje de obras lexicográficas abrangentes com mais de 30.000 entradas, organizados por autores com formação em lingüística, enquanto Lenz (1928) teve de se apoiar no guia de conversação de Hoyer (1918) com um léxico de menos de 2500 entradas que, além disso, parece ter sido guiado pela preocupação de apresentar o papiamentu como uma "língua de cultura" aspirando ao mesmo prestígio das línguas européias como mostramos em Johnen (no prelo).

Africanismos lexicais no papiamentu: convergências com o português do Brasil e o espanhol uruguaio

A maioria dos africanismos do papiamentu identificados por nós não possui cognatos no português do Brasil, nem no espanhol uruguaio. Se há convergências, trata-se de palavras de origem bantu. Da lista de africanismos do espanhol uruguaio que são compartidos em grande parte pelo português do Brasil, apenas dez fazem parte do vocabulário do papiamentu[7]:

[7] Além destes lexemas, há ainda no papiamentu dois lexemas com uma semelhança fonética com os da lista mencionada na introdução deste volume (cf. Anexo). Trata-se do papiamentu *fula* "sentir" (<neerlandês *voelen* "sentir") e do papiamentu *kachasa* "fleuma". O papiamentu *fula* possui claramente outra etimologia do que o espanhol/ português *fula*. No caso do papiamentu *kachasa*, Putte-de Windt e Putte (2005: 195) indicam uma origem sefardí (sem identificar o étimo). Principalmente poderia ser uma palavra derivada do hebraico, porém não pudemos identificar uma raiz כשס ou קשס. Uma ligação semântica com português *cachaça* existe, no entanto, se considerarmos o sentido figurado de português "fleuma": "produto,

Papiamentu	Português do Brasil	Espanhol uruguaio
bomba (substantivo)	apenas derivados como *bombear* (vb.)	*bombo* (substantivo)
kachimba (substantivo)	*cachimbo* (substantivo)	*cachimba* (substantivo)
kanga (verbo)	*canga* (substantivo)	*canga* (substantivo)
konga (substantivo)	*conga* (substantivo)	*conga* (substantivo)
dengue (substantivo)	*dengue* (substantivo)	*dengue* (substantivo)
marimba (substantivo)	*marimba* (substantivo)	*marimba* (substantivo)
Mandinga (topônimo) *manzinga* (adjetivo)	*mandinga* (substantivo)	*mandinga* (substantivo)
mondongo (substantivo)	*mondongo* (substantivo)	*mondongo* (substantivo)
tango (substantivo)	*tango* (substantivo)	*tango* (substantivo)
zamba / samba (substantivo)	*samba* (substantivo)	*zamba / samba* (substantivo)

Tabela 2 Convergências nos africanismos lexicais entre papiamentu, português do Brasil e o espanhol uruguaio.

Pelo menos três destes lexemas podem ser considerados como internacionalismos mundiais de origem africana: *dengue, tango* e *samba* por existirem no vocabulário de muitas línguas[8]. Nada indica que se trate, no papiamentu, de empréstimos diretos de línguas africanas.

---

ainda com impurezas, que se obtém de uma primeira destilação do sumo fermentado da cana-de-açúcar, da beterraba, de mostos etc" (Houaiss e Villar 2001), que designa, portanto, um produto na cadeia de produção de *cachaça*. Porém, sem um estudo aprofundado, não podemos julgar se esta ligação não passa de uma mera coincidência. Segundo o corpus diacrônico do espanhol, CORDE (ver Real Academia Española, Banco de datos (CORDE) [en línea], Corpus diacrónico del español), o documento mais antigo em espanhol que contêm *cachaza* é de 1423, mas no sentido (aliás, também atestado para o português antigo) de *cachaça* "porca gorda, cevada" (Moreira 2005: 184, ver também Bueno 1954: 227 que aventura a hipótese de que o sentido designativo de uma bebida alcoólica é devido ao uso de álcool para amolecer a carne). O sentido parecido com "fleuma" está documentado em CORDE a partir do século XVIII. Podemos concluir destes dados que não é totalmente excluído que papiamentu *cachaza* seja um africanismo, mas para poder afirmá-lo mais pesquisas fazem-se necessárias.

[8] O lexema *dengue*, por exemplo, existe entre outros em catalão, checo, francês, italiano, neerlandês, norueguês, occitano e russo (ДЕНГЕ). Em outras línguas *dengue* faz parte de um sintagma maior (em regra geral com um elemento designativo de "febre"), por exemplo, em

Putte-de Windt e Putte (2005: 397) acrescentam no verbete de *samba* como nota explicativa "Braziliaanse dansmuziek" (música de dança brasileira). Uma nota análoga inexiste nos verbetes de *tango* e de *dengue*. Porém, nos estudos de cunho antropológico (Brenneker 1969; Allen 2007) e de etnomusicologia (Rosalia 1997), à diferença de outras danças, o tango não é mencionado como uma dança tradicional. No caso de *dengue* chama atenção a ausência de palavras derivadas no papiamentu, que são tão numerosas no português do Brasil (ver Houaiss e Villar 2001: *dengo, denguice, dengoso, dengosidade, dengueiro*) e no espanhol[9]. Além disso, o significado de *dengue* em papiamentu é restrito à doença enquanto no português do Brasil e no espanhol uruguaio há também outras acepções como "melindre, manha, delicadeza" (Laytano 1936b: 43; Pereda Valdés 1959: 183; Britos Serrat 1999: 62; Castro 2001: 220).

O termo internacionalismo mundial de origem africana nos parece, pois, o mais adequado para designar unidades lexicais de origem africana (doravante: ULOA) que vieram a fazer parte do léxico de línguas geneticamente não-relacionadas e possuem uma distribuição geográfica que ultrapasse uma região determinada (ver também Babušytė 2009: 24-26 que distingue entre internacionalismo (= distribuição mundial) e europeismo (= distribuição em pelo menos três línguas européias que não sejam do mesmo ramo). Outro critério é a semelhança fonética e semântica nas diferentes línguas[10].

Internacionalismo, neste sentido, não é uma categoria intra- ou monolingual mas interlingual, isto é, que não se pode constatar que uma certa unidade lexical numa determinada língua seja um internacionalismo sem fazer comparações com outras línguas (ver também Schaeder 2003: 97-98).

Na interlexicologia interessa, pois, a distribuição de um interlexema em múltiplas línguas (daí a definição de europeísmo como unidade lexical com uma distribuição em línguas que pertencem a ramos ou famílias diferentes).

Para nossos fins, a diferenciação entre os ULOA que não são internacionalismos mundiais e ULOA que são internacionalismos mundiais de origem africana, nos parece apresentar a vantagem de poder diferenciar entre tais ULOA que foram emprestadas por uma determinada língua no contato direto com falantes de uma língua africana (como, por exemplo, *cochilar* no português do Brasil) e tais ULOA que são empréstimos indiretos

---

alemão, bahasa indonésia, bahasa malaia, dinamarquês, esloveno, finlandês, húngaro, inglês e vietnamita. Em hebraico há דנגי [dengi], em búlgaro, sérbio ДЕНГА, em polonês e croata *denga,* esperanto *dengo.*

[9] Moliner (1991) enumera os derivados: *dengue, dengoso, denguear, denguería, dengoso*, Ortiz Oderigo (2007: 100) para o español rio-platense, *dengo*, *dengoso* e *denguero*.

[10] Para uma tipologia dos internacionalismos lexicais (inclusive de sufixos e prefixos) ver, por exemplo, Akulenko (1972: 28-56). Para uma historiografia da pesquisa sobre internacionalismos desde a primeira metade do século XX, ver Kolwa (2003).

através de outras línguas e que foram, desta maneira, incorporados no léxico de muitas línguas (como, por exemplo, *gorila*).

Os internacionalismos mundiais de origem africana são caracterizados por uma grande homogeneidade semântica nas línguas que os incorporaram no seu léxico, como é o caso, por exemplo, de *tango* e *samba*.

Outro aspecto relevante desta solução terminológica é que a própria definição de internacionalismo permite distinguir muitas das unidades lexicais que foram emprestadas diretamente das línguas africanas, uma vez que estas podem, como no caso de *dengue* no português brasileiro e espanhol uruguaio, ter ainda outras acepções que são semanticamente mais próximas ao seu étimo e não possuem uma distribuição geográfica de escala larga. Há que distinguir deste caso, o caso de evolução semântica a partir do significado do internacionalismo que pode ser uma evolução interna e idiossincrática de uma dada língua.

Apresentaremos a seguir, primeiro os restantes sete africanismos do papiamentu que são cognatos ou etimologicamente relacionados a africanismos da lista do Anexo do presente volume.

Bomba

O substantivo do papiamentu *bomba "*capataz*"* que existe com o mesmo significado também em negerhollands[11] é relacionado com o verbo português *bombear* nas acepções indicadas pelo dicionário Houaiss como regionalismos de Pernambuco e do Rio Grande do Sul: "vigiar ou seguir a pista de (alguém), de quem se desconfia ou de quem se espera algo" e "espionar o campo inimigo" (Houaiss e Villar 2001; ver nesta acepção também: Laytano 1936b: 34-35), com o português *pombo* no sentido indicado por Houaiss e Villar (2001) com "feira livre, mercado", com o português *pombeiro* "mascate, comerciante que anda pelo interior do país; negociante ou emissário que atravessava a África meridional comerciando por escravos" (Castro 2001: 317) e também com o espanhol rioplatense *bombear* "prejudicar alguém ou arruinar seus planos", "vigiar uma pessoa ou um animal" e "observar ligeiramente algo para verificar um estado de coisas"[12] e *bombero* "espía, guerillero destacado para observar los movimientos y acciones del enemigo" (Ortiz Oderigo 2007: 51; ver também:

[11] Cf. Hesseling (1905: 275). Jong (1926: 74) indica para o negerhollands além de *bomba* também a forma *bumba.*

[12] Ver Haensch/ Werner (2000: 98); Ortiz Oderigo (2007: 51); Britos Serrat (1999: 30). Laguarda Trias (1969: 55) considera *bombear* e *bombero* no espanhol rioplatense como afro-brasileirismos, dizendo literalmente: "Se trata, por consiguiente, de voces afronegras modificadas en el Brasil; las usadas en el Plata son simples calcos de esos afro-brasileñismos" (Laguarda Trias 1969: 55).

Britos Serrat 1999: 30). Kühl de Mones (1993) menciona para o espanhol uruguaio coloquial e rural significados que evoluíram semanticamente para "perjudicar a 'alguien' o arruinar sus planes" (coloquial) e "observar cautelosamente a 'alguien' o algo".

À primeira vista, a relação entre estes significados não parece óbvia. Por essa razão, existem tentativas bastante divergentes de explicar as diferentes acepções[13]. A mais convincente apresenta Bal (1973: 59-93) na base de fontes portuguesas, neerlandesas e francesas sobre a região do Congo no século XVI. O autor indica como étimo o topônimo Mpumbo que é relacionado ao etnônimo de Wuumbu e aplicado às três regiões ocupadas por esta etnia no século XVI no então Congo (Bal 1973: 82). Estes territórios: o Kwango Inferior, a região dos confluentes do Kwango e da Wamba bem como do Pool Malebo eram regiões de um comércio intenso, e por essa razão o topônimo tornou-se sinônimo de "lugar de feira" (Bal 1973: 83). Os comerciantes portugueses que frequentavam estas feiras receberam segundo Bal (1973: 83) o nome de *pombeiro*. Conforme Bal (1973: 83) foram chamados de *pombeiros* também os emissários dos comerciantes que poderiam ser inclusive escravos ou exescravos libertados. A ligação com o sentido de papiamentu *bomba* "capataz" parece evidente se considerarmos que estes comerciantes eram em grande número traficantes de escravos e por isso, os próprios comerciantes ou seus emissários africanos, vigiavam os escravos desde a compra até a revenda. A relação com o significado de "espião" do português *bombeiro* e do espanhol *bombero* torna-se evidente, uma vez que o capataz tem por função vigiar os escravos. Saraiva (1966 [1878]: 79) aponta na direção de Bal (1973) mencionando que *pombe* seria "usado no reino de Angola" designando "a pessoa que vai ao sertão negociar a compra dos escravos".

Em papiamentu o substantivo *bomba* não era somente a denominação para o capataz, mas tornou-se também um apelativo e inclusive um título e nome próprio (Brenneker 1969: 32). Nos relatos de Brenneker (1969: 31-32) são mencionados como exemplos para o uso de *bomba* como título + nome: *Bomba Mashi van San Juan* e *Bomba Tjsado*.

---

[13] Enquanto Lopes (2003: 45) considera o português *bombear* "espionar" e o português *bombeiro* "espião" um empréstimo indireto do quimbundo *pombo* "espião" através do espanhol rioplatense *bombear*, o mesmo autor considera o português *bombeiro* "vendedor ambulante" um empréstimo direto do quimbundo *pombo* na acepção de "mensageiro". Corominas (1954) explica a relação entre o sentido do espanhol *bomba* "máquina para elevar agua" e o sentido de *bombear* "espiar" análogo ao inglês *to pump* "sonacar alguno" "obtener datos de alguién interrogándole" e do inglês *pump* "máquina de elevar agua, bomba". Maduro (1953: 46) considera o papiamentu *bombo* uma derivação regressiva do espanhol *abombado.* Mas em um trabalho posterior o autor percebe uma relação com o inglês jamaicano *bomma* "pessoa que coordena os cantos de trabalho dos escravos" (Maduro 1973: 10). Parkvall (no prelo) menciona a existência de *bomba* "a blustering, overbearing person" no crioulo de base lexical inglesa das Ilhas Virgens e vê uma relação com fon *bumba* "strong".

Segundo Brenneker (1969: 32) os *bombas* eram em regra geral escravos, mas houve também casos de pessoas livres terem trabalhado como *bomba*. Os escravos que exerciam esta função tinham o privilégio de não poderem ser castigados corporalmente. Segundo o mesmo autor, até depois da abolição da escravidão os capatazes das plantações continuaram a ser chamados de *bomba*.

Kachimba

O substantivo do papiamentu *kachimba* possui o mesmo sentido do seu cognato no português *cachimbo*[14] na sua acepção principal de:

> [...] utensílio para fumar feito de madeira, barro ou outros materiais, que consiste num tubo delgado que tem, numa das extremidades, um recipiente (fornilho) onde se coloca e se faz arder tabaco ou outro produto, e, na outra extremidade, uma abertura ou bocal por onde se aspira a fumaça (Houaiss e Villar 2001: 551).

Como étimo, Castro (2001: 186) indica o quicongo/ quimbundo *kushimpa /kushimba* "fumar". Outros evocam também a possibilidade da origem do quimbundu *ki-xima* (Rougé 2004: 91; Houaiss e Villar 2001) ou *ka-huma* "instrumento para fumar" (Houaiss e Villar 2001) serem o étimo de *cachimbo*.

No espanhol rioplatense, são duas as formas cognatas:

- *cachimbo* (ver: Pereda Valdés 1965: 181; Britos Serrat 1999: 35; Ortiz Oderigo 2007: 59; Kühl de Mones 1993; conforme Tejera 1983, vol. 1: 180 e Ramos Guédez 2001: 181, também no espanhol venezuelano há esta forma e, segundo Parkvall (no prelo), no espanhol dominicano onde se formou, além disso, o verbo denominal *cachimbá* "llenar el cachimbo de tabaco" (Demorizi 1983: 46) e
- *cachimba* (forma compartida com o espanhol peninsular informal *cachimba,* ver: Haensch e Werner 2000: 115; Moliner 1991, vol. 1: 447; Guarnieri 1970: 67 e Kühl de Mones 1993 mencionam para o Uruguai *cachimba* apenas no sentido de "poço natural ou artificial de água").

Segundo Parkvall (no prelo) há *kachimba* e cognatos de *kachimba* também em outros crioulos atlânticos. O autor menciona os crioulos jamaicano,

[14] Vale ressaltar que *cachimbo* também no português europeu é a única forma usada para designar este referente (ver, por exemplo, Tavares *et al.* 1999: 385).

haitiano e principense com o mesmo sentido, além disso, o palenquero e o espanhol colombiano *cachumba* "tabaco (velho)" e *cachimba* "cheiro de tabaco", "cabo de tabaco"[15]. Lang (2002: 308) e Rougé (2005: 91) mencionam *kaxinbu* para o kabuverdianu de Santiago, Rougé (2005: 91) também *kintxiba* para o lung'ie e *kintximon* para o forro alegando que *kintxiba* pode ser emprestado diretamente do quimbundo.

Para o papiamentu, Putte-de Windt e Putte (2005: 195) indicam que o papiamentu *kachimba* seria antiquado. Putte e Putte-de Windt (2006: 467) indicam como equivalência do neerlandês *pijp* "cachimbo" em primeiro lugar o papiamentu *pipa* e como forma antiquada *kachimba*. Nas equivalências em papiamentu dos compostos neerlandeses *pijp roken* "fumar cachimba" e *pijptabak* "tabaco de cachimba" não se indica *kachimba* mas *pipa* (*huma pipa* e *tabaku di pipa*). Dijkhoff (2002: 25) menciona no seu dicionário monolíngue de palavras do papiamentu de Aruba de tempos antigos *cachimba* com o significado de "pipa (*pa huma*)". Joubert (1999: 146), porém, não indica o papiamentu *kachimba* como antiquado, mesmo usando esta marcação diacrônica em outras entradas. Além disso, consta *kachimba* na lista de ortografia de palavras do papiamentu recentemente editada (Fundashon pa Planifikashon di Idioma 2009: 146).

Kanga

Entre o verbo do papiamentu *kanga* "arregaçar" e o substantivo português *canga* na acepção de "retângulo ou triângulo de tecido que se enrola ger. da cintura para baixo, por cima da roupa de banho; saída-de-praia" (Houaiss e Villar 2001) parece haver uma relação etimológica, uma vez que o significado do verbo papiamentu *kanga* é próximo do verbo quicongo *nkanga* < *kanga* "amarrar" que Castro (2001: 197) indica étimo do português *canga*[16]. Segundo Castro (2001: 197) o outro significado de *nkanga* é "tecido com que as mulheres sustentam a criança amarrada em volta do corpo".

Maduro (1973: 35) e Wood (1974: 140) consideram o papiamentu *kanga* como um empréstimo do inglês (< inglês *kinky*) por causa de um alegado sentido próximo do inglês *kinky* com o papiamentu *kanga* na colocação *kanga saya* "arregaçar a saia". O adjetivo inglês *kinky* que significa na acepção principal "retorcido, enroscado, cheio de cocas ou dobras" (Weiszflog 2006: 376) possui realmente alguns semes em comum com o

[15] Outros crioulos do Caribe não compartem esta etimologia para o lexema designativo de "cachimbo". Por exemplo, Sranantongo: *peipi, pipa* (Blanker e Dubbeldam 2010: 330), negerhollands: *pipa* (Jong 1926: 96) e crioulo guadalupense: *pip* (Tourneux e Barbotin 1990: 314; 473).

[16] Ver também Maia (1961: 31) que indica para português *amarrar*, em quicongo *kanga,* como uma das alternativas de tradução.

papiamentu *kanga* em relação com os efeitos da ação. Porém, esta etimologia alegada por Maduro (1973) e Wood (1974) parece muito improvável. O papiamentu teria que ter desenvolvido um verbo de ação a partir de um sema de adjetivo que designa apenas o resultado desta ação, sem considerar as mudanças fonéticas. Parece muito mais plausível que o étimo do papiamentu *kanga* seja o quicongo *kanga* como Castro (2001: 197) alega para o português do Brasil.

Outras acepções em português e no espanhol rioplatense como *canga* no sentido de "jugo, peça de madeira us. para prender junta de bois a carro ou arado" (Houaiss e Villar 2001) ou "palo en forma de horqueta, cuyos extremos superiores se sujetan al cuello del animal vacuno para evitar cruce a través del alambrado que cerca un campo" (Haensch e Werner 2001: 131-132) ou "Traba hecha con tres palos cruzados formando un triángulo o con un palo en forma de horqueta, que se sujeta al cuello de un animal para evitar que cruce a través del alambrado que delimita un campo" (Kühl de Mones 1993)[17] são tradicionalmente considerados como empréstimos do céltico (Houaiss e Villar 2001: 597; Meyer-Lübke 1968: 148). A acepção de *canga* "jugo (de boi)" existe também nas Ilhas Canárias (ver O'Shanahan 1995: 255) e na península ibérica (Krüger 1925: 173). Em Orense, por exemplo, designa um tipo especial de jugo que liga os bois na nuca (Krüger 1927: 49). Além disso, Krüger (1925: 187) informa que no espanhol regional de Salamanca *canga* significa "arado dispuesto para una sola caballería". Segundo Meyer-Lübke (1968: 148), na Galiza e no norte de Portugal, *canga* pode significar também "viga" ou também "caminho estreito entre duas rochas". Corominas e Pascual (1980) consideram *canga* no sentido de "jugo" como forma típica do galego-português, mas mencionam também que ocorre em Andaluzia no sentido de "junta de animais". Seria preciso explicar a presença de *canga* na acepção de "jugo" nestas regiões da Espanha e de Portugal nas quais foi atestada para poder afirmar com certeza absoluta que no caso de *canga* "jugo" se trata de um africanismo. Doutro lado, se for um celtismo do noroeste da península ibérica, faz-se mister explicar porque justamente esta forma regional passou a ser usual no Brasil e na região do Rio da Prata[18].

A argumentação lingüística de Meyer-Lübke (1968: 148) que *canga* seria um celtismo, tampouco é muito convincente, porque recebe pouco apoio em fatos apresentados pelo autor, como, aliás, ressaltam também Corominas e

[17] Ver também Laguarda Trías (1969: 33), Britos Serrat (1999: 44), Ortiz Oderigo (2007: 73-74).

[18] Laguarda Trías (1969: 33) aventa a hipótese que em quimbundo seria um empréstimo do português. Se a hipótese do celtismo for correta, a presença de *canga* no Rio da Prata poderia ser explicada pela presença dos imigrantes galegos, segundo Magdalena Coll (comunicação pessoal).

Pascual (1980) uma vez que a forma celta **canga* [19] é apenas uma reconstrução não documentada. Enquanto Meyer-Lübke (1968: 148) descarta uma ligação com o galês *cambica* "madeira curvada" alegando que esta forma pode ser uma evolução do galês *cambita* "jante", Corominas e Pascual (1980) argumentam a favor do celta **cambica* como derivado de **cambos* "curva". A nosso ver, uma ligação semântica com uma forma celta *cambo-* "curva" (Delamarre 2003: 100) existe na forma, sendo o jugo de boi também curvado, mas a proximidade semântica com a idéia de "amarrar" nos parece mais óbvia. É interessante que Meyer-Lübke (1968) e Corominas e Pascual (1980) nem se quer evocam a hipótese de uma etimologia africana e isso embora o fato de que a primeira documentação de *canga* em espanhol data, segundo Corominas e Pascual (1980) de 1849, e em português, segundo Houaiss e Villar (2001), do século XIV.

Em papiamentu, além do verbo *kanga,* há colocações e derivações deste verbo. A colocação *kanga saya* possui segundo Putte-de Windt e Putte (2005: 201) duas acepções: 1: "arregaçar a saia" e 2: "xingar, vociferar".

O adjetivo *kanga* significa segundo Putte-de Windt e Putte (2005: 201) "pobre, sem meios", o adjetivo *kangá* "zangado, irritado" sendo seu uso restrito à irritação feminina (Putte-de Windt e Putte 2005: 201).

A partir da segunda acepção de *kanga saya* formaram-se ainda os substantivos deverbais *kangadó di saya* (Hoetink 1969: 129) e *kayamentu di saya* (Marugg 1992: 46). A relação semântica entre as duas acepções de *kanga saya* torna-se evidente pela explicação da colocação dada por Marugg (1992: 46): "Hisa saya na laria i trèk e steif rondó di atras. Gesto ku sierto muhénan tá hasi ora nan zundra" (Levantar a saia ao ar fazendo movimento circular para trás com o seu engomado. Gesto costumeiro de certas mulheres quando vociferam, tradução nossa). Hoetink (1969: 129) define *kangadó de saya* como "mulher que é uma experta no xingamento, conseguindo graças a esta habilidade, ingressos ocasionais" (tradução nossa). O autor informa que havia antigamente o costume de contratar, em caso de conflitos, mulheres que exerciam o papel de xingadora. O significado do adjetivo *kangá* "zangado, irritado" explica-se facilmente a partir do gesto e da profissão, a partir desta última talvez também o significado de *kanga* "pobre, sem meios". Além disso, existe o topónimo *Kanga* na ilha de Curaçao[20].

---

[19] Cabe mencionar para os leitores que são menos familiarizados com os estudos de etimologia que o asterisco que antecede uma forma significa que não há documentação histórica para a mesma, mas que se trata apenas de uma reconstrução (ver por exemplo: Endruschat e Schmidt-Radefeldt 2008: 33; Delamarre 2003: 28; Wartburg 1971: 54; Schmitt-Brandt 1998: 28).

[20]Ver van Buurt (2001: 15). Segundo Brenneker (1969: 220) um bairro de residência no sudeste de Santa Maria, antigamente uma plantação.

Konga

Em papiamentu *konga* significa o mesmo que no português *conga* na acepção de "tipo de tambor" (Putte-de Windt e Putte 2005: 231; Houaiss e Villar 2001). Em papiamentu este é o único significado mencionado na lexicografia e *konga* não é mencionado em Gansemans (1989) como instrumento da cultura afro-antilhana em Aruba, Bonaire e Curaçao.

Além da acepção designativa de um instrumento musical, o dicionário Houaiss menciona que *conga* designa uma dança afro-cubana bem como a música que acompanha esta dança (Houaiss e Villar 2001). Lopes (2003: 82) considera o substantivo português *conga* como um empréstimo do espanhol cubano evocando as possibilidades que *conga* nesta variedade do espanhol seja um empréstimo do quicongo *nkunga* "canto, canção" ou do topônimo Congo[21].

No português há ainda a derivação *congada* designativa de uma dança e música afro-brasileira que deve ter a mesma etimologia. Para o espanhol uruguaio, Bertolotti (neste volume) atesta também um uso como etnônimo. Kühl de Mones (1993) menciona para o espanhol uruguaio apenas o sentido "juego de naipes en el que participan varios jugadores con siete cartas uno y que consiste en formar escaleras y piernas" (Kühl de Mones 1993).

Mandinga/ Manzinga

A palavra *Mandinga* existe em papiamentu apenas como topônimo. O *Buracu di Mandinga* é segundo Brenneker (1969: 233) uma cova na Ronde Klip cavada por escravos, segundo a tradição oral. Van Buurt (2001: 15) indica, além disso, o topônimo *Seru di Mandinga* designativo de uma montanha também nas cercanias da Ronde Klip.

Manzinga[22] segundo Putte-de Windt e Putte (2005: 281), é em papiamentu um adjetivo que significa "grande e forte". Existe também a colocação *toro manzinga* que no ritual do Séu (festa de ação de graças pelas colheitas) designa o touro adulto que é vencido numa luta com o touro jovem (*toro mancebo*) pelo último (ver Putte-de Windt e Putte 2005: 281). Van Buurt (2001: 11) informa que esta tradição baseia-se num conto tradicional de *Manzinga*, um touro malvado, que é vencido pelo seu próprio filho *Mancebo*.

---

[21]Também no caso de *conga* trata-se de um internacionalismo mundial de origem africana, pois há *conga* pelo menos em neerlandês, inglês, alemão, italiano, francês, bahasa malaio, catalão, galés, galego, norueguês e sueco. Cf. também: basco: *kongak*; polonês: *kongi*, dinamarquês *congatrommer*, finlandês: *congarummut*, búlgaro, macedônio, russo: конга, ucraniâno: конга, hebraico: תופי קונגה.

[22] Maduro (1953: 95) indica também a variante *mazinga*.

Van Buurt (2001: 11) considera *manzinga* como substantivo designando um ser malvado ou o diabo, um significado também usual para o cognato *mandinga* no espanhol venezuelano (Ramos Guédez 2001: 186), argentino (Haensch e Werner 2001: 381) e uruguaio (Kühl de Mones 1993). Maduro (1953: 95) indica como etimologia o etnônimo *mandinga*. Castro (2001: 274), porém, propõe para *mandinga* em português duas etimologias diferentes. Para a acepção "bruxaria, ardil" a autora propõe como étimo o quicongo/quimbundo *mazinga* "ação de complicar, de impedir também por feitiço", para o etnônimo a autora propõe como étimo o etnônimo correspondente da língua mandê[23].

Marimba e Marímbula

Marimba existe no papiamentu no mesmo sentido do português e do espanhol: "instrumento de percussão constituído por placas de madeira formando um teclado, percutidas por duas baquetas, tendo cabaças como ressoadores" (Houaiss e Villar 2001) (<quicongo /quimbundo *madimba*/ umbundo *omalimba*, ver Castro 2001: 277) e se pode, a nosso ver, também considerar como um internacionalismo mundial de origem africana[24]. Van Buurt (2001: 11), no entanto, classifica *marimba* em papiamentu não como internacionalismo, mas como africanismo genuíno do papiamentu como resultado do contato direto com línguas bantu (junto com *marímbula* que van Buurt (2001: 11) considera etimologicamente relacionado com *marimba*[25], mesmo se tratando de dois instrumentos diferentes como deixam claro as definições dadas em Putte-de Windt e Putte 2005):

> *marimba sus.* (*muz.*) marimba <de, -s'> *xylofoon met klankbuizen onder de angeslagen platen* (xylófono com ressoadores abaixo das lâminas, tradução nossa, Putte-de Windt e Putte 2005: 283)
>
> *marímbula [marímbola* (A[ruba]) *sus., bepaald soort Latijns-Amerikaans muziekinstrument bestaande uit een klankkast met daarop metalen veren gemonteerd* (determinado tipo de instrumento latino-americano que consiste em uma caixa de ressonância com lâminas metálicas montadas acima da caixa, tradução nossa, Putte-de Windt e Putte 2005: 283).

---

[23] Segundo Rougé (2004: 331) é *mandinga* em Guiné-Bissau e na Casamance apenas um etnônimo, no kabuverdiano de Santiago seria um verbo significando "ficar louco" e "amuar-se" [devenir fou, bouder]. Em forro de São Tomé *mandjinka* significa "colérico, furioso".

[24] *Marimba* há pelo menos em: alemão, baixo-saxão, catalão, checo, dinamarquês, esloveno, estoniano, finlandês, francês, frísio, galego, inglês, italiano, limburguês, letão, neerlandês, norueguês, polonês, romeno, turco; na grafia маримба em búlgaro, russo e ucraniano, na grafia מרימבה em hebraico.

[25] Putte-deWint e Putte (2005: 283) definem, contudo, apenas *marímbula* como forma que designa um instrumento latinoamericano.

Baseando-se nas pesquisas de Gansemans (1989), van Buurt (2001: 11) refere que a raiz *-imba* em muitas línguas bantu é relacionada ao canto ou à melodia. *Marimba* (<*ma-dimba* = plural de *didimba* "tecla") significa, segundo esta análise, literalmente "teclas". No caso de *marímbula* o sufixo *-ul(a)* significaria "alguém faz algo para alguém", portanto o significado original de *marímbula* seria "tocar a marimba em honra de alguém". Gansemans (1989: 67), no entanto, informa que *marimba* e *marímbula* são usadas em Aruba como sinônimos enquanto que em Bonaire predomina *marímbula.* O mesmo autor (Gansemans 1989: 67) calcula que o instrumento foi introduzido nas Antilhas Neerlandesas apenas no começo do século XX, mas aponta também para o fato de que o número de lâminas em Bonaire e Aruba são limitados ao número de 5 a 7, enquanto em Cuba e Porto Rico podem ser 10 ou mais (Gansemans 1989: 73). Para *marimba* no espanhol uruguaio veja-se Fernández Guerra (neste volume) que aponta para um uso mais amplo quanto aos tipos de instrumentos designados pelo lexema.

Mondongo

O significado básico de *mondongo* "tripas" é o mesmo em papiamentu, em português e no espanhol. Em papiamentu distingue-se entre *tripa* "tripas humanas" e *mondongo* "tripas animais" (Rach 1984: 50). Este sentido de base converge com o étimo que Castro (2001) indica: "Kik. *mungungu/ mundungu,* veias, tendões, membranas, nervos, fígado e coração de certos animais, esses últimos oferecidos em sacrifício a um grande chefe ou a um inquice" (Castro 2001: 288).

As opiniões sobre a etimologia de *mondongo*, contudo, não são unânimes. Meyer-Lübke (1968: 106) segue Baist (1881: 233) e supõe uma relação com o espanhol *albóndiga* e o português *almóndega* (<árabe *bundúga* "bolinha de carne"). Corominas e Pascual (1980) rejeitam esta hipótese e aventam que *mondongo* é uma derivação do espanhol *bandullo* "ventre, conjunto das tripas" (<árabe *batn*). Segundo esta hipótese: "Las formas con *m-* se explican bien por asimilación de una *b-* a la nasal siguiente, y sólo las formas en *b-* se hallan en la Edad Media. Luego es plausible partir de *batn* […] bien documentado en el ár. clásico y en el vulgar de España" (Corominas e Pascual 1980). De fato, *mondongo* existe também no português europeu[26], no

[26] Cf. Villar (1989: 95) que indica para o português europeu mondongo com as seguintes acepções: 1 miúdos de alguns animais (porco, boi etc.); 2 pessoa suja, desmazelada; 3 trapos, frangalhos. Além disso, há segundo Villar (1989: 95) no português europeu o substantivo feminino mondonga com as acepções de: 1 mulher que limpa os mondongos (miudos de porco e de boi); 2 mulher suja, desmazelada (feminino de mondongo). Outras palavras relacionadas no português europeu são segundo Villar (1989: 89) *mandonga* [Beira Baixa]: "mulher suja, desmazelada; mulher de aspecto repugnante, horrendo, mostrenga e *mandronga* mulher preguiçosa".

galego[27], no espanhol peninsular, no catalão (Corominas 1985) e no basco (onde significa "chouriço de sangue")[28]. Se *mondongo* for um africanismo, faz-se mister explicar sua presença em todas as línguas da península ibérica. Como vimos no exemplo do português *cachimbo,* há também nas variedades peninsulares das línguas ibéricas empréstimos de línguas africanas que não são internacionalismos mundiais de origem africana. As datações de *mondongo* em espanhol (Corominas e Pascual 1980-1991, o ano 1599)[29] e em português (Houaiss e Villar 2001, o ano 1716) são bem posteriores aos primeiros contatos dos portugueses com os povos bantu, mas far-se-ia necessário também explicar porque justamente o significado de "tripas de certos animais" foi emprestado do quicongo pelo português europeu, pelo espanhol peninsular e pelo catalão. Ortiz (1924: 345) evoca uma resposta possível ao ponderar a possibilidade de *mondongo* ser um africanismo como resultado do contato entre africanos e espanhóis em Andaluzia:

> Mondongo es originariamente un andalucismo; pero, permítaseme el atrevimiento, bien pudiera derivarse del África, del lenguaje de los esclavos negros tan extendidos en Andalucía aun antes del descubrimiento de América. El hechizo *ndongo*, reside *siempre* en el estómago de las personas hechizadas y todas las enfermedades del estómago se atribuyen al *ndongo*. ¿No podrían los esclavos afroandaluces haber llevado a Sevilla esa voz y luego haberse extendido por toda la América por los colonizadores, precisamente para facilitar su inteligencia con los esclavos? No hay por qué dudar de la influencia del habla negra en las expresiones vulgares en Andalucía en cierta época ya lejana (Ortiz 1924: 345-346).

Além disso, vale ressaltar que na América Latina *mondongo* é geralmente visto como ligado à cultura culinária afro-americana[30]. Este fator como também o fato de que o lexema do quicongo *mundungu* foneticamente é mais próximo a *mondongo* do que o árabe *batn*, mesmo se se considerar *bandullo* como forma intermediária, não são tomados em consideração por

---

[27] Além do substantivo existe também como adjetivo com o significado de "brando, mol, en especial referido a pescado" (Feizó Cid 1986, vol. 2: 596).

[28] Meyer-Lübke (1968: 106) exclui a possibilidade que *mondongo* seja um empréstimo do basco, por ser esta uma forma isolada neste idioma. Löpelmann (1968) não trata da etimologia de *mondongo*. Aulestia (1989: 414) indica o significado de *mondongo* em basco com "large sausage", Azkue (1906, vol. 2: 44) com "morcillon, boudin" e menciona como forma secundária *mondrongo.*

[29] Segundo CORDE a documentação mais antiga é do final do século XVI em uma obra de Góngora: "En viendo una nutria destas,/con duplicación de barbas,/pongo mi sombrero en cobro/ porque pienso que es tarasca./ Mondonguera de plaçuela / es una gorda asentada, /y a su *mondongo* le sirve, / la barriga, de tinaja; / barrigas ay con alforzas, / y assí, con vna gordaza /con escalera de arrugas /pueden colgar una sala" (Góngora y Argote, Luis de (1580-1627), em CORDE).

[30] Ver, por exemplo, para Venezuela: Ramos Guédez (2001: 187), Álvarez (1987: 156) e Sopena (1998: 423), para Colombia: Santamaria (1942, tomo 2: 293).

Corominas e Pascual (1980) e Meyer-Lübke (1968) que nem sequer evocam a possibilidade de um étimo africano.

Outro fator a esclarecer são os significados que se desenvolveram a partir do sentido básico. Em papiamentu *mondongo* designa além das tripas de animais também um prato de dobradinhas bovinas, e, no sentido figurado, o interior psíquico de uma pessoa (Putte-de Windt e Putte 2005: 297). Além disso, existe uma rica fraseologia, também relacionada a esta última acepção como em:

> *no bende bo mondongo ku tur hende – vertrouw je geheimen niet aan iederen toe* (Putte-de Windt e Putte 2005: 297) (não venda seu mondongo para todo mundo, i.e. *não confie seus segredos a todo mundo,* tradução nossa)

Outras unidades fraseológicas são relacionadas à acepção culinária como na colocação *sopi di mondongo* "sopa de mondongo" ou ao sentido básico como em:

> *no por saka mondongo, hinka yerba di banana – het hemd is nader dan de rok* (Putte-de Windt e Putte 2005: 297) (não podendo tirar mondongo, pegue da planta de banana, i.e. puxar a brasa para sua sardinha, tradução nossa).

Ainda outras mostram uma convergência com o sentido rioplatense de "pança" como:

a) *mondongo di lobi – bolle buik* (Putte-de Windt e Putte 2005: 297) (mondongo redondo, i.e. barriga pançuda/ barriguda, tradução nossa)[31];
b) *manera guengo sin mondongo – zo mager als en lat* (como um camarão sem mondongo, i.e. magro como um palito, tradução nossa, Putte-de Windt e Putte 2005: 157);
c) *guepi sin mondongo – broodmager iemand* (zambaio-roliço [=tylosurus crocodilos] sem mondongo, i.e. alguém muito magro, tradução nossa, Putte-de Windt e Putte 2005: 297).

Um traço semântico que deu origem a evolução semântica em unidades fraseológicas é [+rugoso] (da estrutura rugosa da superfície do *mondongo*) como em: *sèrbète di mondongo* "toalha felpuda"[32]. Não há em papiamentu os significados ligados a ideia de sujeira que há em português[33].

---

[31] Ver a segunda acepção formulada de maneira idêntica em Haensch e Werner (2001: 407) e Kühl de Mones (1993: 254): "Vientre de una persona, especialmente cuando es abultado". A proeminência barrigal na expressão uruguaia *tener mondongo* é lateral (agradeço Magdalena Coll por esta informação).

[32] No espanhol do Uruguai há também a comparação com a estrutura de uma toalha (comunicação pessoal de Magdalena Coll). No crioulo da Guiana francesa *mondong* significa "aspérité, rugosité, saillie" (Jadfard 1997: 80).

[33] Ver, além das acepções do português europeu, as acepções mencionadas pelo dicionário Houaiss: "indivíduo de aparência desmazelada, suja; maltrapilho" (Houaiss e Villar 2001).

Etnônimos de origem africana: *luango, gueni, macamba*

Em papiamentu, como no português do Brasil e no espanhol uruguaio (ver Álvarez López neste volume) há etnônimos de origem africana. Porém não são os mesmos, como vimos no exemplo de papiamentu *manzinga* que evoluiu em papiamentu para um adjetivo dimensional perdendo toda conotação etnonímica. Contudo, vale mencionar a existência de três etnônimos antigos importantes de origem africana: *luangu, gueni* e *macamba.* Os primeiros dois referem-se às duas principais macro-regiões das quais os escravos foram levados, *gueni* para África Ocidental e *luangu* para Luango e Angola. Estes etnônimos eram usados tanto como auto- quanto como heteroetnônimo[34]. O terceiro etnônimo *makamba* é um heteroetnônimo para designar os colonizadores, i.e. os holandeses. Os etnônimos de origem africana no espanhol uruguaio e no português do Brasil tratados por Álvarez López (neste volume), i.e. *benguela, cabinda, cafre, calengo, camunda, casanche, congo, fula, luanda, lubolo, magi, mina* e *mozambique* não constam na obra lexicográfica mais completa do papiamentu que é o dicionário de Putte-de Windt e Putte (2005). Porém, há um interesse em incluir neste estudo os três etnônimos do papiamentu mencionados acima (*luangu, gueni, makamba*) por demonstrarem desenvolvimentos semânticos próprios do papiamentu que sublinham a diferença com o português do Brasil e com o espanhol uruguaio, apesar de as macro-regiões de onde os escravos foram deportados para Curaçao, para o Brasil e para o Uruguai (exceto Moçambique) terem sido as mesmas.

Luangu / Luango

No papiamentu contemporâneo *luangu* significa como adjetivo "muito colorido, com cores chamativas" (Putte-de Windt e Putte 2005: 270) e como substantivo "alguém que se veste muito colorido" (Putte-de Windt e Putte 2005: 270) – segundo Joubert (1999: 198) *luangu*, neste sentido, possui uma conotação negativa, pois não só designa uma pessoa que é vestida com

[34] Na onomástica distingue-se entre termos que um grupo étnico usa para se designar a si mesmo (o que chamamos aqui de auto-etnônimo) e termos com quais uma determinada etnia é designada por outras etnias (o que chamamos aqui de heteroetnônimo). A terminologia referente a estes conceitos não é uniforme. Witkowski (1995: 291) e Zgusta (1996: 1887) usam os termos autetnônimo (Authetnonym em alemão e autethonym em inglês) versus alo-etnôninomo (Alethnonym em alemão e allethnonym em inglês). Bromley (1984: 9-10) distingue entre endoetnônimo (etnônimo de auto-identificação), exoetnônimo (etnônimo dado a uma etnia por outra(s) etnia(s) e politônimo (termo para todos os cidadãos que vivem nas fronteiras de um país ou de uma outra organização social – um exemplo histórico bem claro de um politônimo seria soviético). Skutnabb-Kangas (2000: 177) usa os termos auto- versus heteroetnônimo.

roupas muito coloridas, mas também que estas cores não combinam. Segundo van Buurt (2001: 9) e Hoetink (1969), neste sentido pejorativo, *luangu* pode também ser usado em casos que não concernem o vestuário como nas expressões: *e kolónan tá keda Luango* "estas cores ficam luango" (tradução nossa, Buurt 2001: 9) e *hende luangu* "pessoas com um gosto pouco sofisticado" (tradução nossa, Hoetink 1969: 367).

Luangu se refere à região africana Luango[35] onde os bantu levados para Curaçao foram escravizados e comercializados. Segundo Postma (2008: 115) embarcaram de Luango entre 1658 e 1738 28,9 % dos escravos da Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa (WIC), um número que se elevou na década de 1690-1699 a 41,2 % e baixou na última década deste período para 6 %. Segundo Allen (2007: 68) a WIC usou em Curaçao escravos oriundos de Luango para cuidar dos escravos recentemente chegados. Porém, surgiram também usos de *luangu* com conotação negativa como no ditado:

> *Puñá pa luangu, bakoba pa makaku* (Putte-de Windt e Putte 2005: 369) (punhal para luango, banana para macaco, i.e. fazer gato e sapato de alguém, tradução nossa)

ou no enunciado seguinte anotado por um padre neerlandês em 1838:

> *Bestia quico bo ta carda, fer di unda bo a vini ladron, Luango!* (Enunciado por Putnam numa carta aos seus pais de 14 de março de 1838, citado segundo Allen 2007: 68. Animal, o que é que você lembra, de onde você veio ladrão, luangu, tradução nossa).

Van Buurt (2001: 9) menciona que *luangu* também se usava para os escravos recém-chegados, no decorrer do tempo, no entanto, recebeu o significado de "pessoas da África", o que demonstra o seguinte trecho de uma entrevista com um informante que nasceu em 1898:

> R.A.: Di kon a yama nan 'Luangu'?
> C.E.: Pasó nan no tabata hende djaki. Nan a bini di un parti di Afrika (Allen 2007: 69) (R.A.: Por que eram chamados 'Luango'? C.E.: Porque eles não eram gente daqui. Eles vieram de alguma parte da África, tradução nossa).

Há outros provérbios que demonstram que os escravos que viveram ou nasceram em Curaçao sentiam-se superior aos recém-chegados e que *luangu*, neste contexto, é usado no sentido de "boçal" na acepção de "referente a ou escravo negro recém-chegado da África [...]" (Houaiss e Villar 2001):

[35] Para uma história concisa de Luango cf. Dennett (1904).

> Es ku bo wela luangu a siñabo awe, di mi krioyo a siñami ayera kaba (Allen 2007: 73) (O que a sua avó luangu te ensinou hoje, a minha avó crioula me ensinou ontem, tradução nossa).

Na literatura oral afro-curaçaoense, havia o gênero dos *Kuenta di Luango*, relatando observações da vida cotidiana durante a escravidão, mas também estórias fantásticas como as que contam que no caso de descontentamento com as condições de vida como escravos, os *luangu* podiam voar de volta para África, sob a condição de não terem comido sal (ver, por exemplo, Brenneker 1969: 30-31; Allen 2007: 57; 69).

Como no espanhol venezuelano (Ramos Guédez (2001: 185): "luango (s) (adj), lengua estropajosa"), *luangu* pode ser em papiamentu também relacionado à língua, ou melhor a uma maneira de falar dificilmente entendível. Segundo Latour (1935-1936: 260) a expressão *papia luango* significa "falar coisas sem sentido".

Luango faz parte também de alguns topônimos de Curaçao, como *Poz Luango* (em Wilibordus) e *Serká Luangu* (Allen 2007: 71). Além disso, é *luangu* parte do nome de uma erva usada em práticas de *brua* (a feitiçaria baseada em crenças religiosas afro-curaçaoenses). Trata-se da erva denominada *Puta Luango*, usada para transformar uma mulher honrada em uma prostituta de rua (Brenneker 1986: 32) ou para segurar o/a amante em casa (Marugg 1992: 91).

Castro (2001: 266) menciona para o português a existência do lexema *luango* na linguagem religiosa do Candomblé como título para "Zazi que é identificado como São Pedro e equivalente de Xangô velho" (Castro 2001: 266). Como étimo a autora, porém, não indica o etnônimo *luango*, mas o quicongo *lunangu* "vento forte, forjador".

No espanhol uruguaio *loango, luango* ou *loanga* são etnônimos designativos de africanos oriundos do Reino de Luango (Britos Serrat 1999: 78 confunde, porém Luango com Luanda), no espanhol venezuelano significa como mencionado anteriormente "lengua estropajosa, difícil de entender; persona que no pronuncia bien su lengua; cierto apellido" (Megenney 1999: 220; ver também Álvarez 1987: 82). Megenney (1999: 220) avança a hipótese que este significado se deve ao fato de que os escravos oriundos de Curaçao que chegaram a Venezuela falavam papiamentu que era de difícil entendimento para os venezuelanos. Como etnônimo *luango* também é documentado no espanhol cubano (Ortiz 1924: 274; García González e Valdés Acosta 1978: 43) e no palenquero (Schwegler 1996: 194; 1995: 524).

Gueni

Putte-de Windt e Putte (2005) indicam como sentido de *gueni* "guinéu" apenas a acepção designativa de uma língua falada antigamente por escravos de origem africana e seus descendentes:

> Gueni: Guinees <*het*> (*eertijds taal gesproken door uit Africa afkomstige slaven en hun nakomelingen*) (Putte-de Windt e Putte 2005: 157) (língua falada antigamente por escravos de origem africana e seus descendentes, tradução nossa).

De fato, é esse o uso mais comum hoje em dia. O *gueni* sobreviveu até hoje em fragmentos de músicas: as *kantikas di gueni* (cantigas de gueni). Estas eram originalmente músicas cantadas durante o trabalho (ver Brenneker 1969: 101). Os capatazes, às vezes, chegaram até a proibir os escravos de cantarem em *gueni*, porque os temas principais destas canções eram: a vida como escravo, o capataz ele mesmo ou o dono dos escravos. As *kantikas di gueni* foram também cantadas em rituais e orações, por exemplo, antes do ato de cortar uma árvore antiga quando o corte da mesma era inevitável (ver Brenneker 1986: 36). Por muitos, *gueni* é simplesmente a língua dos seus ancestrais como mostra o seguinte trecho de uma entrevista:

> E lenga, nos ta bisa, nos tawela ta bisa, nos tata ta bisa ta lenga di gueni. Wèl niun di nos no konosé e hendenan ku a papia e lenga ei. Nos a tende solamente ku nan tabata biba den e mundu akí promé ku nos a bin biba akí. [….] Awor nos ta kanta e kantikanan na gueni, pero e tempunan ei, nan no tabata kanta e kantikanan so, nan tabata papia gueni manera nos tá papia papiamentu awor[36] (Allen 2007: 70). A língua, nós dizemos, nosso avô diz, nosso pai diz, é a língua guiné. Bom, ninguém de nós conhece as pessoas que falavam esta língua. Nós ouvimos apenas dizer que eles viviam neste mundo aqui antes de nós termos vindo a viver aqui. [...]. Agora, nós cantamos as canções em guiné, mas naqueles tempos eles não somente cantavam as canções, mas também falavam guiné da mesma maneira que nós falamos papiamentu agora, tradução nossa).

Esta convicção que o *gueni* era a língua cotidiana dos escravos é também defendida por linguistas como Martinus (1990). Na sua tese de doutorado, Martinus (1996) tenta reconstrui-lo a partir de fragmentos conservados nas *kantikas di gueni*.

O significado como etnônimo, no entanto, que é origem da designação da língua, não está fora de uso (Allen 2007: 68), como mostra o trecho da entrevista anteriormente citada com um informante de 98 anos:

[36] Entrevista com Eduardo Tokaai, nascido em 1899, feita por Mary Rose Allen, no dia 12 de setembro de 1984, citada segundo Allen (2007: 70).

C.E.: M'a lanta konosé un señora ku tabata biba na Montaña. E tabata kabes di e labadenan di Newportuguês. E tabata yu di un gueni. Su tata tabata un gueni" (Allen 2007: 69) (Quando era jovem conheci uma mulher que vivia na montanha. Ela era a chefe das lavadoras do porto de Newportuguês. Ela era filha de um guinéu. Seu pai era um guinéu, tradução nossa).

O que demonstra este exemplo é que o falante, como observa Allen (2007: 69), usa a designação *gueni* apenas para pessoas nascidas na África e não para seus descendentes já nascidos na ilha de Curaçao.

Outro informante de Allen (2007: 70) relaciona o *gueni* como língua com a categoria de raça (usando papiamentu *rasa* no sentido de etnia).

Segundo Ortiz Oderigo (2007: 111) *hablar guineo, hablar en guineo* e *hablar a lo guineo* em espanhol e *fala guiné* bem como *falar guiné* em português eram colocações usuais nos séculos XVI-XVII para referir-se à linguagem afro-hispana na Espanha e afro-portuguesa em Portugal (Ortiz Oderigo 2007: 111).

Além disso, no português do Brasil, *guiné* é um substantivo feminino designativo de uma "herbácea tida como diurética e usada para afastar os maus espíritos" (Castro 2001: 245). A mesma autora considera este lexema como uma formação brasileira a partir do português *Guiné* como topônimo designativo de "toda a costa ocidental da África no século XVI" (Castro 2001: 245), o que vale também para espanhol *Guinea* (Ortiz Oderigo 2007: 111). A origem de *Guiné* é obscura, mas nenhuma das teorias discutidas (Otero 2004: 178-179) levanta uma hipótese de origem não-africana.

No português do Brasil falado em Pernambuco há também uma acepção de *guiné* designativo da *galinha-d'angola* (Numida meleagris) (Houaiss e Villar 2001; Castro 2001: 239), porém não restringe o uso de *galinha-de-guiné* a Pernambuco).

Macamba

Um etnônimo que é usado apenas como heteroetnônimo é *macamba*. Putte-de Windt e Putte (2005: 274) mencionam para o papiamentu contemporâneo as seguintes acepções:

Makamba (substantivo): 1 *Nederlander, Hollander* (*neerlandês*, *holandês,* tradução nossa)
2 (*Himantopus himantopus*) *steltkluut* (*pernilongo*, tradução nossa)

Além disso, menciona-se o *makamba marinir* (*Chaetodon capistratus*), um peixe listrado de preto e branco que vive em recifes de corais.

A etimologia de *makamba* é clara (<quicongo/quimbundo *makamba* "camarada, companheiro"; ver: Castro 2001: 268; Lopes 2003: 129; van

Buurt 2001: 9-10). Com este significado e significados próximos, a palavra existe também no espanhol uruguaio e no português do Brasil. Segundo Britos Serrat (1999: 82) o espanhol *macamba* "compañero, camarada, amigo" pertence no espanhol uruguaio à linguagem negra arcaica. Segundo Ortiz Oderigo (2007: 125) era usado em toda região do Rio da Prata pelos "ancianos afrorrioplatenses" (Ortiz Oderigo 2007: 125). No português do Brasil é usado na linguagem popular próximo à semântica do seu étimo no sentido de "camarada, companheiro, freguês" (Castro 2001: 268). O dicionário Houaiss marca *macamba* como regionalismo restringido ao Rio de Janeiro e como diacronismo com as acepções de:

> 1 nome pelo qual os escravos se chamavam uns aos outros quando pertencentes a um mesmo dono;
> 2 apelido dado pelas quitandeiras a seus fregueses e clientes;
> 3 a mulher, como é designada na seita cabula (Houaiss e Villar 2001).

Mingas (2000: 61) menciona a forma *camba* "amigo" (<quimbundo *dikamba*) (i.e. sem prefixo classificador) como empréstimo do quimbundo para o português de Luanda. No espanhol uruguaio *camba* existe na linguagem coloquial, mas com um significado diferente que Kühl de Mones (1993) define como "Persona que vive sin privaciones, gozando los placeres de su posición acomodada". Contudo, Kühl de Mones (1993) considera *camba* como inversão silábica de *bacán*, de maneira que não vê nenhuma ligação etimológica com uma língua africana. No português do Brasil existe a forma arcaica *cambá* para designar soldados negros na guerra do Paraguai no século XIX (Castro 2001: 194). Tanto o espanhol uruguaio (Kühl de Mones 1993) quanto o português do Brasil (Castro 2001: 194) possuem a forma derivada *cambada.* No espanhol uruguaio com o significado de "conjunto o grupo de personas adineradas, de alta sociedad que viven como bacanes" (Kühl de Mones 1993). No português do Brasil houve uma extensão semântica além do traço [+humano]: "corja, agrupamento de pessoas, penca, enfiada de coisas penduradas no mesmo gancho, cordel" (Castro 2001: 194). Além destas acepções, Houaiss e Villar (2001) mencionam uma outra (marcada como brasileirismo) "grupo de pessoas com alguma característica em comum (p. ex., da mesma classe social ou família ou que têm a mesma função etc." que se aproxima do significado no espanhol uruguaio.

Em papiamentu a semântica de *macamba* tem-se afastado muito do seu étimo. Sobre a questão se há uma relação etimológica entre as designações para o *Himantopus himantopus* e o *Chaetodon capistratuspoderiamos* apenas é possível especular, razão pela qual não nos deteremos a esta questão. Não é excluído que se trate de homônimos como também parece ser o caso em português da palmeira *Hyphaene thebaica* que no português do Brasil é conhecida com os nomes de *macamba* e *macambeira* (Houaiss e

Villar 2001), bem como o termo baiano *macamba* para a raiz *Manihot esculenta* (Houaiss e Villar 2001; Castro 2001: 268).

Uma outra questão interessante é: Como uma palavra designativa de "camarada, companheiro" pode chegar a ser o heteroetnônimo designando os colonizadores e escravagistas?

Van Buurt (2001: 9) avança a hipótese de que *macamba* significava inicialmente "amigo", "estrangeiro amigo", "negro da África" e passou a significar "estrangeiro branco" e depois "holandês, neerlandês". Martinus Arion (1984-1985: 339) fornece uma explicação histórica que localiza o nascimento do significado "holandês" já na Angola dos anos 40 do século XVII quando o então rei de Ngola escolheu os neerlandeses como aliados contra os portugueses.

Também aqui, sem um estudo de fontes, apenas é possível especular. O fato é que a extensão de *makamba* parece não ser restrita aos neerlandeses em geral e mais especificamente aos holandeses. Assim, relata Latour (1935-1936: 256) que com *makamba* se designa também os estrangeiros com um fenótipo parecido ao dos holandeses, mesmo sendo conhecido que se trata de suíços ou alemães. Além disso, o autor menciona que soldados americanos que fizeram escala em Curaçao eram chamados de *makamba amerikano*. Latour (1935-1936: 256) afirma que *makamba* não é injuriante ou insultuoso, porém, há construções fraseológicas com *makamba* que o são, como a designação injuriante *makamba kulu bèrdé* para os holandeses (e particularmente para os soldados oriundos deste país) que Putte-deWindt e Putte (2005: 274) marcam como antiquado e *makamba stinki* "neerlandês / holandês fedorento" que segundo os mesmos autores (Putte-deWindt e Putte 2005: 274) é um insulto intencional. Em Aruba é usada ainda a designação insultuosa *makamba kachikambito* (Putte-deWindt e Putte 2005: 274).

Há usos de *makamba* em construções fraseológicas que mostram ainda outras acepções como:

> *kantika makamba* "canções em língua secreta ('gueni') cantadas pelos escravos na ocasião da festa de ação de graças pela safra ('seú')" (Putte-de Windt e Putte 2005: 274, tradução nossa; ver também Allen 2007: 46-47).
>
> *no ta kos di kanta makamba* "isso não é nada especial" (van Buurt 2001: 10, tradução nossa).
>
> *e situashon finansiero no ta kos di canta makamba* "a situação financeira não é tão boa que pudesse escrever sobre ela na carta para casa" (Putte-de Windt Putte 2005: 202, tradução nossa).
>
> *papia makamba* "falar uma língua incompreensível" (van Buurt 2001: 10, tradução nossa).

Todas estas construções fraseológicas referem-se a uma língua diferente da língua vernácula e, no caso de *kanta makamba* e *kantika makamba,* à

variedade de *gueni*. Ao mesmo tempo, são estas expressões relacionadas a momentos de socialização em festas e na música. Neste aspecto de "momento social que cria um sentimento de grupo e de união" há, sim, uma relação com o significado do étimo.

Conclusão

O resultado deste levantamento que teve como objetivo averiguar quais africanismos lexicais de uma lista de africanismos em grande parte comuns ao português do Brasil e ao espanhol uruguaio também podem ser verificados no papiamentu e (como no caso do espanhol uruguaio) se pode constatar no caso de alguns destes lexemas uma ligação com o português do Brasil.

Das palavras registradas nas fontes mencionadas na "Introdução" deste volume (ver também Anexo) apenas 10 puderam ser identificados no papiamentu, três destes (*dengue, samba* e *tango*) podem ser considerados como internacionalismos mundiais de origem africana que existem também em muitas outras línguas nas mesmas acepções semânticas dos cognatos em papiamentu. Eventualmente pode-se acrescentar a estes internacionalismos *conga*, que é um instrumento musical introduzido em Curaçao provavelmente a partir dos contatos com Cuba.

Dos seis africanismos que remanescem um deles (*mondongo*) não é considerado como africanismo pelas obras de referência na etimologia das línguas românicas (Meyer-Lübke 1968 bem como Corominas e Pascual 1980-1991). Mesmo se há fortes argumentos contra esta visão tradicional, a questão de como o lexema chegou à península ibérica fica por ser esclarecida.

Outro africanismo da lista mencionada na "Introdução" deste volume (ver também Anexo) (*mandinga*) existe em papiamentu apenas como topônimo, mas há um adjetivo *manzinga* derivado de *mandinga*.

Constatamos convergências com o português do Brasil e com o espanhol uruguaio nos casos dos africanismos lexicais do papiamentu *bomba, kachimba, kanga, manzinga* e *marimba*. A convergência maior é entre o papiamentu *kachimba* e o português/ espanhol *cachimbo* que possuem o mesmo referente. Em papiamentu *marimba* possui um significado mais estrito do que no espanhol uruguaio, mas é um instrumento usado em Curaçao, mesmo podendo ser de data mais recente.

No caso do papiamentu *kanga* é interessante observar que o papiamentu conservou a classe de palavra do seu étimo (= verbo) enquanto no português do Brasil passou a ser um substantivo.

Um caso onde no papiamentu houve uma evolução tanto de classe de palavra quanto semântica é o papiamentu *manzinga*. Evoluiu de substantivo

designativo de um etnônimo para um adjetivo dimensional que caracteriza o determinado.

No caso do papiamentu *bomba* é de se constatar uma especialização para "capataz" e uma evolução para uma forma nominal de tratamento. Neste exemplo é possível verificar que os signifcados de *bomba* e as formas derivadas no português do Brasil, no espanhol uruguaio e no papiamentu são evoluções ou especializações a partir dos usos atestados na África por Bal (1973).

Esta evolução própria também se manifesta nos etnônimos do papiamentu *gueni* e *luango.* Interessante também é o caso do papiamentu *makamba* que passou a ser um etnônimo designativo do colonizador a partir de um substantivo designativo de uma relação pessoal de laços afetivos.

Resumindo, podemos concluir deste estudo que não se pode constar nos exemplos analisados uma ligação histórica lingüística com o Brasil. As convergências parecem, antes de tudo, ser devidas à origem comum africana. As evoluções próprias e a conservação de classes de palavras originais como no caso do papiamentu *kanga* apontam para este resultado, o que não é de se admirar, uma vez que a ligação histórica entre o Brasil e Curaçao é restrita a um dado momento histórico limitado, no início da colonização de Curaçao pela Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa.

Referencias bibliográficas

Academia Nacional de Letras del Uruguay (2011). *Diccionario del Español del Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Acevedo Díaz, Eduardo (1964a [1890]). *Nativa*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 53. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Acevedo Díaz, Eduardo (1964b [1893]). *Grito de Gloria*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 54. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Acevedo Díaz, Eduardo (1965 [1914]). *Lanza y Sable*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 63. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Acevedo Díaz, Eduardo (1985 [1888]). *Ismael*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 4. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Acree, William (2009). "Jacinto Ventura de Molina. A Black *Letrado* in a White World of Letters, 1766-1841", *Latin American Research Review* 44: 2, 37-58.

Acree, William/ Borucki, Alex (eds.) (2008). *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata.* Montevideo: Linardi y Risso.

Acree, William/ Borucki, Alex (eds.) (2010). *Los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata.* Madrid: Iberoamericana/ Vervuert

Aharonián, Coriún (2007). *Músicas populares en el Uruguay*. Montevideo: Comisión Sectorial de Educación Permanente. Universidad de la República.

Ajayi, Ade (ed.) (2010). *História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: Unesco.

Akulenko, Valerij (1972). *Voprosy internacionalizacij slovarnogo sostava jazyka*. Khar'kov: Izdatel'stvo Khar'kovskogo universiteta.

Aladrén, Gabriel (2009). "Ascensão social e inserção econômica de ex-escravos: o caso do liberto Pedro Gonçalves (Rio Grande do Sul, século XIX)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* <http://nuevomundo.revues.org/56036 (15/08/2010)>

Alencar, José de (2003 [1857]). *O demônio familiar: comédia em 4 atos.* Campinas: Editora da Unicamp.

Alencar, José de (sin fecha [1857]). *A viuvinha*. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000144.pdf (30/03/2012)>

Alencar, José de (sin fecha [1872]). *O til: Romance brasileiro*. 2a ed. São Paulo: Melhoramentos. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000142.pdf (30/03/2012)>

Alencar, José de (sin fecha [1873]). *O garatuja.* São Paulo: Formar. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000148.pdf (30/03/2012)>

Alencar, José de (sin fecha [1875]). *O sertanejo*. São Paulo: Melhoramentos. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000140.pdf (30/03/2012)>

Alexandre, Pierre (1984). “Some problems of African onomastics: topo-nymy, anthroponymy and ethnonymy”, en: *Reports and papers of the meeting of experts organized by Unesco in Paris, 3-7 July 1978.* Paris: Unesco, 51-67.

Alkmim, Tania (1996). “Linguagem de escravos: em busca de registros históricos”, *Estudos Portugueses e Africanos* 28, 63-71.

Alkmim, Tania (2001). “A variedade lingüística de negros e escravos: um tópico da história do português no Brasil”, en: Mattos e Silva, Rosa Virgínia (org.). *Para a Histórica do Português brasileiro*. Vol. II, Tomo II – Primeiros estudos. São Paulo: Humanitas FFCH/ USP, 317-335.

Alkmim, Tania (2006). “A fala como marca: escravos nos anúncios de Gilberto Freire”, *Scripta* 9: 18, 221-229.

Alkmim, Tania (2008). “Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX”, en: Stolze Lima, Ivana/ do Carmo Laura (orgs.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Edições Casa Rui Barbosa, 247-264.

Alkmim, Tania/ Álvarez López, Laura (2009). “Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João”, *Stockholm Review of Latin American Studies* 4, 37-48.

Alkmim, Tania/ Petter Margarida (2008). “Palavras da África no Brasil de ontem e hoje”, en: Petter, Margarida/ Fiorin, José Luiz (eds.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Contexto, 145-178.

Allen, Rose Mary (2007). *Di ki manera? A Social History of Afro-Curaçoans, 1863-1917*. Proefschrift. Tesis doctoral, Universiteit Utrecht.

Alpers, Edward (1975). *Ivory and Slaves: changing pattern of international trade in East Central Africa to the later nineteenth century.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Alpers, Edward (2005). “’Moçambiques’ in Brazil: another dimension of the African Diaspora in the Atlantic World”, en: Curtó, José/ Soulodre-la France, Renée (eds.). *Africa and the Americas: interconnections during the slave trade*. Lawrenceville, NJ: Africa World Press, 43-69.

Álvarez, Alexandra (1987). *Malabí Maticulambí: estudios afrocaribeños*. Montevideo: Monte Sexto.

Álvarez López, Laura (2004). *A língua de Camões com Iemanjá. Forma e funções da linguagem do candomblé.* Tesis doctoral, Universidad de Estocolmo.

Álvarez López, Laura (2007). “Un breve ejemplo del mundo afrolatino: ¿así hablaban los afrouruguayos?”, *Moderna Språk* 101: 1, 73-89.

Álvarez López, Laura (2008). “Fontes escritas como documentação do português falado por africanos e afrodescendentes no Brasil”, en: Gonçalves, Carlos A./ Leitão de Almeida, Maria L. (orgs.). *Língua portuguesa: identidade, difusão e variabilidade*. Rio de Janeiro: AILP/UFRJ, 287-302.

Álvarez López, Laura (2009). “‘Canto patriótico de los negros’: registro de una práctica lingüística afrouruguaya”, *Revista de la Academia Nacional de Letras* 4: 6-7, 137-166.

Andrews, George Reid (2010a). “Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000”, *The Americas* 67: 1, 83-107.

Andrews, George Reid (2010b). *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Andrews, George Reid (2011). *Negros en la nación blanca: historia de los afrouruguayos, 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.

Anignikin, Sylvain (2001). “Histoire des populations Mahi. À propos de la controverse sur l’ethnonyme et le toponyme ‘Mahi’”, *Cahier d’Études africaines* 162: XL1-2, 243-265.

Apprill, Christophe (2011). “L”entre-deux “argentin” du tango”, en: Di Tullio, Ángela/ Kailuweit, Rolf (eds.). *El español rioplatense: lengua, literatura, expresiones culturales.* Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert, 285-303.

Aulestia, Gorka (1989). *Basque – English Dictionary.* Reno; Las Vegas: University of Nevada Press.

Ayestarán, Lauro (1953). *La música en el Uruguay*. Montevideo: SODRE.

Ayestarán, Lauro (1985 [1967]). *El folklore musical uruguayo*. Montevideo: Arca.

Ayliff, John (1846). *The Kafir Language.* London: Sold at the Wesleyian Mission-House, Bishopsgate-Street-Within.

Azevedo, Aluísio (1997 [1890]). *O cortiço.* São Paulo: Ática. <http://www.dominio publico.gov.br/download/texto/bv000015.pdf (30/03/2012)>

Azevedo, Artur (1998 [1897]). *A capital federal*. São Paulo: Ediouro. <http:// www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000041.pdf (30/03/2012)>

Azevedo, Milton (2003). *Vozes em branco e preto*. São Paulo: Edusp.

Azkue, Resurrección María de (1906). *Diccionario vasco – español – francés; Dictionnaire basque – espagnol – français*. 2 vols. Bilbao: Ed. da autora; Paris Geuthner.

Babušytė, Diana (2009). “Was ist ein Europäismus? Sprachwissenschaftliche Aspekte seiner Definition”, *Kalba ir Kontekstai* 3: 1, 23-31.

Bailly, Anatole (2000 [1894]). *Dictionnaire grec – français*. Paris: Hachette.

Baist, Gottfried (1881). “Etimologisches”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 5, 233-249.

Bal, Willy (1979). *Afro-romanica studia*. Albufeira: Poseidon.

Balint-Zanchetta, Jaqueline (2011). “Los galicismos en las letras de tango: representación y simbolismo de algunas voces de origen francés”, en: Di Tullio, Ángela/ Kailuweit, Rolf (eds.). *El español rioplatense: lengua, literatura, expresiones culturales.* Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert, 257-284.

Barbosa, Rui (1956 [1889]). *Obras Seletas*: *Diário de Notícias.* Vol. 6. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000086.pdf (30/03/2012)>

Barrios Pintos, Aníbal (1996). “Historias privadas de la esclavitud: un proceso criminal en tiempo de la Cisplatina”, en: Barrán, José Pedro/ Caetano, Gerardo/ Porzecanski, Teresa (eds.). *Historias de la vida privada en el Uruguay*. Montevideo: Taurus, 173-195.

Bartens, Angela (1995). *Die iberoromanisch-basierten Kreolsprachen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Battaglia, Salvatore (1978). *Grande Dizionario Della Lingua Italiana*. Tomo X MEE-MOTI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese (UTET).

Beaurepaire-Rohan, Visconde de (1956 [1889]). Dicionário de vocábulos brasileiros. Salvador: Livraria Progresso.

Becco, Horacio Jorge (1953). *Negros y morenos en el cancionero rioplatense.* Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.

Bentancur, Arturo/ Aparicio, Fernando (2006). *Amos y esclavos en el Río de la Plata.* Montevideo: Planeta.

Beraza, Agustín (1968). “Amos y esclavos”, *Enciclopedia Uruguaya* 9, 162-179.

Bermúdez, Washington P./ Bermúdez, Sergio W. (s/d ca. 1890 – 1947, inédito). *Lenguaje del Río de la Plata*. Consultado en la Academia Nacional de Letras.

Bertin, Enildece (2009). “Construindo novas identidades: a emancipação dos africanos livres”, ponencia en el *40 Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meri-*

dional, 13-15 de mayo de 2009. <http://www.labhstc.ufsc.br/ivencontro/pdfs/comunicacoes/EnidelceBertin.pdf (06/06/2010)>
Bertolotti, Virginia (2010). "Notas sobre el *che*", *Lexis* 34: 1, 57-93.
Berute, Gabriel Santos (2006). *Dos escravos que partem para os portos do Sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790-c. 1825*. Tesis de maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Blanchard, Peter (2002). "The Language of Liberation: Slaves Voices in the Wars of Independence", *Hispanic American Historical Review* 82: 3, 499-523.
Blanchard, Peter (2008). *Under the flags of freedom. Slave soldiers and the Wars of independence in Spanish South America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Blanker, J.C.M./ Dubbeldam, Jaap (2010 [2005]). *Prisma woordenboek Sranantongo; Prisma wortubuku fu Sranantongo; Sranantongo – Nederlands; Nederlands – Sranantongo*. 6a. ed. Houten: Unieboek/ Antwerpen: Het Spektrum.
Bluteau, Raphael (1712-1728). *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* ... 8 vols. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu. <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1 (2011-2012)>
Bonvini, Emilio (2002) "Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração", en: Nunes, José/ Petter, Margarida (orgs.). *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 147-162.
Bonvini, Emilio (2008). "Os vocábulos de origem africana na constituição do português falado no Brasil", en: Petter, Margarida/Fiorin, José (orgs.). *África no Brasil – a formação da língua portuguesa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 101-144.
Borba, Francisco da Silva (2004). *Dicionário de usos do português do Brasil.* São Paulo: Ática.
Borucki, Alex (2006). "Entre el aporte a la identidad nacional y la reivindicación de las minorías. Apuntes sobre los Afrodescendientes y la esclavitud en la historiografía uruguaya", *História Unisinos* 10: 3, 310-320.
Borucki, Alex (2009). *Abolicionismo y tráfico de esclavos en Montevideo tras la fundación republicana, 1829-1853.* Montevideo: Biblioteca Nacional.
Borucki, Alex (2011). *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in Montevideo, 1770-1850*. Tesis doctoral, Emory University.
Borucki, Alex/ Chagas, Carla/ Stalla, Natalia (2009 [2004]). *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855.* Montevideo: Mastergraf.
Borucki, Alex/ Chagas, Karla/ Stalla, Natalia (2005). "Debates y problemas sobre los estudios recientes en torno a la esclavitud en el Río de la Plata (1750-1850)", en: *Segundas Jornadas de Historia Regional Comparada.* Porto Alegre: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [CD-ROM].
Borucki, Alex/ Chagas, Karla/ Stalla, Natalia. (2004). *Esclavitud y Trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya, 1835-1855*. Montevideo: Pulmón.
Bottaro, Marcelino (2002 [1934]). "Rituals and 'Candombes'", en: Cunard, Nancy (ed.). *Negro: an anthology*. New York/ London: Continuum, 317-320.
Bouton, Roberto (2009 [1961]). *La vida rural en el Uruguay.* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental/ Ediciones Biblioteca Nacional.
Boyce, William (1844). *A Grammar of the Kafir Language.* Second ed. augmented with vocabulary and exercises by William J. Davis. London: printed for the Wesleyan Missionary Society.

Brenneker, Paul (1969). *Sambumbu 1: volkskunde van Curaçao, Aruba en Bonaire*. Curaçao: Ed. del autor.
Brenneker, Paul (1986). *Brua*. Curaçao: Ed. del autor (Zjozjoli; 2).
Britos Serrat, Alberto (1990). *Antología de poetas negros uruguayos.* Tomo I-II. Montevideo: Ediciones Mundo Afro.
Britos Serrat, Alberto (1999). *Glosario de Afronegrismos Uruguayos*. Montevideo: Ediciones Mundo Afro/ El Galeón.
Bromley, Yulian (1984). *Theoretical ethnography*. Moscow: Nauka.
Bucheli, Marisa/ Cabella, Wanda. (2007). *El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial.* Montevideo: Instituto Nacional de Estadística (Informe temático).
Bueno, Silveira (1954). "Influências das línguas africanas no português do Brasil", *Jornal de Filologia* 2: 3, 217-231.
Buurt, Gerard van (2001). "Afrikaanse woorden in het Papiamentu: lijst versie 25/6/2001", *Kristòf* 11: 3, 1-24.
Cabrera, Susana (2001). *Las esclavas del Rincón.* Montevideo: Fin de Siglo.
Cáceres, Juan Carlos (2010). *Tango negro. La historia negada: orígenes, desarrollo y actualidad del tango*. Buenos Aires: Planeta.
Caetano, Gerardo/ Rilla, José (2005). *Historia Contemporánea del Uruguay.* Montevideo: CLAEH-Fin de Siglo.
Caminha, Adolfo (sin fecha [1895]). *O bom crioulo.* Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional Departamento Nacional do Livro. <http://www.dominio publico.gov.br/download/texto/bn000052.pdf (30/03/2012)>
Campagna, Ernesto (1989). "La población esclava en ciudades puertos del Río de la Plata: estructura y dinámica demográfica en Montevideo (1750-1830)", en: *História e População*: *estudos sobre a América Latina*. São Paulo: Centro de Estudos de Demografía Histórica da América Latina, 218-225.
Campra, Rosalba (1988). "Relaciones intertextuales en el sistema culto/popular: poesía y tango", *Hispamérica* 17, 19-32.
Carámbula, Rubén (1952). *Negro y Tambor. Poemas, pregones, danzas y leyendas sobre motivos del folklore afro-rioplatense*. Montevideo: Editorial Folklórica Americana.
Carvalho-Neto, Paulo de (1965). *El negro uruguayo (hasta La abolición)*. Quito: Editorial universitária.
Castro, Yeda Pessoa de (1968). "Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil", *Afro-Ásia* 6-7, 63-81.
Castro, Yeda Pessoa de (2001). *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks.
Castro, Yeda Pessoa de (2008). "Towards a comparative approach of Bantuisms in Iberoamerica", en: Phaf-Rheinberger, Ineke/ Pinto, Tiago de Oliveira (eds.). *AfricAmericas: itineraries, dialogues, and sounds.* Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 79-90.
Chagas, Karla/ Montaño, Oscar/ Stalla, Natalia (2007). *Culturas Afrouruguayas.* Montevideo: Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación.
Chagas, Karla/ Stalla, Natalia (2009). *Recuperando la memoria. Afrodescendientes en la frontera uruguayo-brasileña a mediados del siglo XX.* Montevideo: Mastergraf.
Chalhoub, *Sidney* (2012). *A força da escravidão. Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.* São Paulo: Companhia das Letras.
Chambers, Douglas (2001). "Ethnicity in the Diaspora: The slave-trade and the creation of African 'nations' in the Americas", *Slavery and Abolition* 22: 3, 25-39.

Chatelain, Héli (1893). “Geographic names of Angola, West Africa”, *Journal of the American Geographical Society of New York* 25, 304-312.
Chatelain, Héli (sin fecha [1888-89]). *Grammatica Elementar Do Kimbundu Ou Lingua De Angola (1889)*. Genebra: Typ. De Charles Schuchardt.
Childs, Gladwyn (1960). “The peoples of Angola in the seventeenth century according to Cadornega”, *The Journal of African History* 1: 2, 271-279.
Childs, Gladwyn (1964). “The Kingdom of Wambu (Huambo): A tentative chronology”, *The Journal of African History* 5: 3, 367-379.
Childs, Gladwyn (1970). “The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms”, *The Journal of African History* 11: 2, 241-248.
Childs, Tucker (2003). *An introduction to African languages*. Amsterdam/ Philadelphia, PA: John Benjamins.
Chrétien, Jean-Pierre/ Prunier, Gérard (dir.) (1989). *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala.
Coll, Magdalena (2010). *El habla de los esclavos africanos y sus descendientes en Montevideo en los siglos XVIII y XIX: representación y realidad*. Montevideo: Academia Nacional de Letras.
Coll, Magdalena (2011). “Las formas de tratamiento nominales usadas por y para la población de origen africano en Montevideo en los siglos XVIII y XIX”, en: Lopes, Célia Regina dos Santos/ Rebollo Couto, Leticia (orgs.). *As formas de tratamento em português e em espanhol: variação, mudança e funções conversacionais*. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 173-213.
Corominas, Joan (1954-1957). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* 4 vols. Berna: Francke.
Corominas, Joan (1983-1991). *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. 9 vols. Barcelona: Curial Edicions Catalans/ Caixa de Pensions “La Caixa”.
Corominas, Joan/ Pascual, José (1980-1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* 6 vols. Madrid: Gredos.
Correa, Elias Alexandre da Silva (1937 [1782]). *História de Angola*. Vols. I-II. Lisboa: Editorial Ática.
Cunha, Euclides da (sin fecha [1901]). *Os sertões: campanha de Canudos.* Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000153.pdf (30/03/2012)>
Davies, Mark/ Ferreira, Michael (2006-). *Corpus do Português* (45 milhões de palavras, sécs. XIV-XX). <http://www.corpusdoportugues.org (2011-2012)>
Delamarre, Xavier (2003). *Dictionnaire de la langue gauloise: une approche linguistique du vieux-celtique continental*. 2a ed. Paris: Errance.
de María, Isidoro (1957 [1887-1895]). *Montevideo Antiguo: tradiciones y recuerdos.* 2 Tomos. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
Demasi, Carlos (1997). “Familia y Esclavitud en el Montevideo del Siglo XVIII”, en: Behares Luis/ Cures, Oribe. *Sociedad y Cultura en el Montevideo Colonial*. Montevideo: FHCE-IMM, 55-70.
Demorizi, Emilio (1983). *Del vocabulário dominicano*. Santo Domingo: Taller.
Dennett, R. E. (1904). “A few notes on the history of Luango (Nothern coast of Congo Coast)”, *Journal of the Royal African Society* 3: 11, 277-280.
Diagne, Pathé (1984). “Introduction to the discussion of ethnonyms and toponyms”, en: *African ethnonyms and toponyms. Reports and papers of the meeting of experts organized by Unesco in Paris, 3-7 July 1978.* Paris: Unesco, 11-17.
Díaz de Guerra, María (1983). *Documentación relativa a esclavos en el Departamento de Maldonado, siglos XVIII y XIX*. Montevideo: IMCO.

Diccionario integral del español de la Argentina (2010). Redacción y supervisión lexicográfica de María Laura Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Fresca.

DicUR (sin fecha). Base de datos para la elaboración del *Diccionario del español del Uruguay*. Material inédito, Academia Nacional de Letras del Uruguay.

Diggs, Irene (1951). "The Negro in the Viceroyalty of the Rio de la Plata", *The Journal of Negro History* 36: 3, 281-301.

Dijkhoff, Mario (2002). *Palabra di antaño*. Oranjestad, Aruba: UNOCA.

Elizaincín, Adolfo (2003). "Sobre la lexicografía como ejercicio intelectual. El caso de Washington y Sergio Bermúdez y su *Lenguaje del Río de la Plata*", en: Company Company, Concepción (ed.). *El español en América. Diatopía, diacronía e historiografía. Homenaje a José G. Moreno de Alba*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 547-559.

Encyclopædia Britannica (2012). *Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2012. Web. <http://www04.sub.su.se: 2424 /EBchecked/topic/309532/Kaffraria (20/01/2012)>

Endruschat, Annette/ Schmidt-Radefeldt, Jürgen (2008). *Einführung in die portugiesische Sprachwissenschaft.* 2a. ed. Tübingen: Narr.

Equipo interdisciplinario de rescate de la memoria de Ansina (1996). *Ansina me llaman, Ansina soy...* Montevideo: Rosebud.

Feixó Cid, Xosé (ed.) (1986). *Diccionario da língua galega*. 3 vols. Vigo: Ir Indo.

Fernández Guerra, Amparo (2009). *El "otro" lejano y próximo. Recorrido por la lexicografía uruguaya a partir de la comparación de definiciones en diccionarios uruguayos éditos e inéditos (Siglos XIX y XX).* Trabajo monográfico. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. <http://www.historiadelaslenguasenuruguay.edu.uy/?page_id=88 (30/03/2012)>

Ferreira, Luis (2003). *El Movimiento Negro en Uruguay (1988-1998).* Montevideo: Ediciones Étnicas.

Ferrés, Carlos (1944). *Época colonial. La administración de justicia en Montevideo*. Montevideo: Barreiro.

Florentino, Manolo (2010). *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVII e XIX).* São Paulo: Companhia das Letras.

Florentino, Manolo/ Vieira Ribeiro, Alexandre/ Domingues da Silva, Daniel (2004). "Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)", *Afro-Ásia* 31, 83-126.

Fodor, István (1983). *Introduction to the history of Umbundu: L. Magyar's records (1859) and the later sources.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Fontanella de Weinberg, María Beatriz (1987). "Variedades lingüísticas usadas por la población negra rioplatense", *Anuario de Lingüística Hispánica* 3, 55-66.

Frega, Ana (2004). "Caminos de libertad en tiempos de revolución. Los esclavos en la Provincia Oriental Artiguista, 1815-1820", en: Bentancur, Arturo/ Borucki, Alex/ Frega, Ana (comps.). *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense.* Montevideo: FHCE, 45-66.

Frega, Ana/ Chagas, Carla/ Montaño, Óscar/ Stalla, Natalia (2008). "Breve historia de los afrodescendientes en el Uruguay", en: Scuro Somma, Lucía (coord.). *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay.* Montevideo: PNUD, 5-102.

Freire, Gilberto (1963). *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Recife: Imprensa Universitária.

Fundashon di Planifikashon di Idioma (2009). *Ortografia i lista di palabra: Papiamentu*. Kòrsou: Fundashon di Planifikashon di Idioma.

Gallardo, Jorge (1999). *Un testimonio sobre la esclavitud en Montevideo. La memoria de Lino Suárez Peña*. Buenos Aires: Idea Viva.
Gansemans, Jos (1989). *Volksmuziekinstrumenten: getuigen en resultaat van een intertnische samenleving: een organologische studie met betrekking tot Aruba, Bonaire en Curaçao.* Tervueren: Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.
García González, José/ Valdés Acosta, Gema (1978). "Restos de lenguas bantues en la Región Central de Cuba", *Islas* 59, 3-50.
Geler, Lea/ Guzmán, Florencia (coords.) (2011). *Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA.* Buenos Aires: Editorial Mnemosyne [Publicación Multimedia CD].
Gobello, José (1997). *Letras de tango. Selección 1890-1981*. Edición, prólogo y glosario de José Gobello. 2a ed. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
Gobello, José/ Payet, Luciano (1959). *Breve diccionario lunfardo.* Buenos Aires: A. Pena Lillo.
Goldman, Gustavo (1997). *¡Salve Baltasar! La fiesta de reyes en el Barrio Sur de Montevideo.* Montevideo: FONAM.
Goldman, Gustavo (2003). *Candombe, ¡Salve Baltasar! La fiesta de Reyes en el Barrio Sur de Montevideo*. Montevideo: Perro Andaluz.
Goldman, Gustavo (2008). *Lucamba: herencia africana en el tango, 1870-1890.* Montevideo: Perro Andaluz.
Gomes, Flávio (2010a). "Africans and petit marronage in Rio de Janeiro, ca. 1800–1840", *Luso-Brazilian Review* 47: 2, 74-99.
Gomes, Flávio (2010b). "Agassiz e as 'raças puras' africanas na cidade atlântica", en: Huver, Sasha/ Machado, Maria Helena P.T. (orgs.). *Rastros e Raças de Louis Agassiz: Fotografia, corpo e ciência.* São Paulo: Expressão e Arte Editora, 54-71.
Goodman, Morris (1987). "The Portuguese element in the American creoles", en: Gilbert, Glen G. (ed.). *Pidgin and Creole Languages: essays in memory of John E. Reinecke*. Honolulu: University of Hawaii Press, 361-403.
Gortázar, Alejandro (2003). "Del aullido a la escritura. Voces negras en el imaginario nacional", en: Achugar, Hugo (coord.). *Derechos de memoria. Nación e independencia en América Latina*. Montevideo: FHCE, 189-263.
Gortázar, Alejandro (2005). "Miradas cruzadas, Apuntes sobre los discursos del aporte africano en Uruguay (1925–1945)", en: Bentancur, Arturo/ Borucki, Alex/ Frega, Ana (comps.). *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense.* Montevideo: FHCE, 64-72.
Gortázar, Alejandro (2007). *El licenciado negro: Jacinto Ventura de Molina.* Montevideo: Trilce.
Gortázar, Alejandro (ed.) (2008). *Jacinto Ventura de Molina. Antología de Manuscritos (1817-1837).* Montevideo: FHCE-CSIC.
Granada, Daniel (1957 [1889]). *Vocabulario rioplatense razonado.* Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 25-26. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
Granda, Germán de (1971). "Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas Del sur de la gobernación de Popayán siglo XVIII", *Revista española de antropología americana* 6, 381-422.
Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa [en línea]. <http://houaiss.uol.com.br (2011-2012)>
Grant, Anthony (2008). "A constructivist approach to the early history of papiamentu", en: Faraclas, Nicolas/ Severing, Ronnie/ Weijer, Christa (eds.). *Linguistic studies on Papiamentu*. Curaçao: Fundashon pa Planifikashon di Idioma, 73-112.

Grinberg, Keila (2009). “Slavery, manumission and the law in nineteenth-century Brazil: reflexions on the law of 1831 and the ‘principle of liberty’ on the southern frontier of the Brazilian Empire”, *European Review of History* 16: 3, 401-411.

Guanche, Jesús (2011 [2009]). *Africanía y etnicidad en Cuba.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Guarnieri, Juan Carlos (1970). *Diccionario del lenguaje rioplantense*. Montevideo: DISA.

Guimarães, Bernardo (sin fecha [1871]). “Uma história de quilombolas”, en: Guimarães, Bernardo. *Lendas e romances.* Rio de Janeiro/ Paris: H. Garnier, 1-142.

Haensch, Günther/ Werner, Reinhold (2000): *Diccionario del Español de Argentina: Español de Argentina – Español de España*. Madrid: Gredos.

Hall, Gwendolyn (2003). “African ethnicities and the meanings of ‘Mina’”, en: Lovejoy, Paul/ Trotman, David (eds.). *Trans-Atlantic dimensión of ethnicity in the African diáspora*. London/ New York: Continuum, 65-81.

Hall, Gwendolyn (2005). “Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas”, *Topoi* 6: 10, 29-70.

Handler, Jerome (1994). “Determining African birth from skeletal remains: a note on tooth mutilation”, *Historical Archaeology* 28: 3, 113-119.

Heintze, Beatrix (1972). “Historical Notes on the Kisama of Angola”, *The Journal of African History* 13: 3, 407-418.

Heintze, Beatrix (1985). *Fontes para a história de Angola do século XVII*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiestestraden GMBH.

Hesseling, Dirk (1905). *Het Negerhollands der Deense Antillen: bijdrage tot de geschiedenis der Nederlandse Taal in Amerika*. Leiden: A. W. Sijthoff.

Heywood, Linda (2001). “Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures”, en: Heywood, Linda (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora.* Cambridge: Cambridge University Press, 91-114.

Heywood, Linda/ Thornton, John (2010). *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660.* New York: Cambridge University Press.

Hoetink, Hermannus (1969). *Encyclopedie van de Nederlandse Antillen*. Amsterdam; Brussel: Elsevier.

Houaiss, Antonio/ Villar, Mauro de Salles (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Houaiss, Antônio/ Villar, Mauro de Salles (coaut.) (2004). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa.* Rio de Janeiro: Objetiva.

Hoyer, Willem .M. (1943 [1918]). *Woordenlijst en samenspraak Hollandsch – Papiamentsch – Spaansch*. 4a. ed. Willemstad: Sluyter.

Hrbek, Ivan (1978). “A list of African ethnonyms”, en: *African ethnonyms and toponyms. Reports and papers of the meeting of experts organized by Unesco in Paris, 3-7 July 1978.* Paris: Unesco, 141-186.

Ibáñez, Roberto (1985). “Prólogo”, en: Acevedo Díaz, Eduardo. *Ismael*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 4. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, VII-LXV.

Isola, Ema (1975). *La esclavitud en el Uruguay desde sus comienzos hasta su extinción (1743-1852)*. Montevideo: Publicación de la Comisión Nacional de Homenaje del Sesquicentenario de los Hechos Históricos de 1825.

Jadfard, Roseline (1997). *Kréòl: guide pratique de conversation en créole guyanais avec un mini-dictionnaire de 3000 mots*. Kourou: Ibis Rouge.

Jiménez, Asdrúbal (1951). *Bocas del Quebracho*. Montevideo: Ediciones Ciudadela.
Johnen, Thomas (en prensa). "*Bakoba pa makaku*: Sobre a problemática dos africanismos na lexicografia do papiamentu: comparações com o português do Brasil e o espanhol uruguaio", en: Alkmim, Tânia/ Avelar, Juanito/ Borba, Lilian do Rocio (eds.). *Dinâmicas Afro-Latinas: Língua(s) e História(s)*.
Johnston, Harry (1921). "The Fulas and Their Language", *Journal of the Royal African Society* 20, 212-216.
Jong, Jan Petrus De Josseling (1926). *Het huidige Negerhollands: teksten en woordenlijst*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
Joubert, Sidney (1999). *Dikshonario Papiamentu – Hulandes; Handwoordenboek Papiaments – Nederlands*. 2a ed. Willemstad: Fundashon di Leksikografia.
Kandame, Néstor (2006). *Colección de anuncios sobre esclavos: Desde el comienzo del Montevideo de la Guerra Grande, en 1839, hasta la abolición "parcial" de la esclavitud, el 12 de diciembre de 1842*. Montevideo.
Karasch, Mary (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Kay, Stephen (1834). *Travels and Researches in Caffraria Describing the character, customs, and moral condition of the tribes inhabiting that portion of Southern Africa with historical and topographical remarks with historical and topographical remarks illustrative of the state and prospects of the British settlement in its borders, the introduction of Christianity, and the progress of civilization*. New York: Harper and brothers.
Kiddy, Elisabeth (2001). "Who Is the King of Congo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil", en: Heywood, Linda (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 153-182.
Kolwa, Andrea (2003). "Zur Geschichte der Internationalismen-Forschung", en: Braun, Peter/ Schaeder, Burkhard/ Volmert, Johannes (eds.). *Internationalismen II: Studien zur interlingualen Lexikologie und Lexikographie*. Tübingen: Niemeyer, 13-21.
Kramer, Iohannes (1999). "De origine elementisque linguae Creolae qua incolae insularum Batavarum in mari Caraibico sitarum utuntur", en: Große, Sybille/ Schönberger, Axel (eds.). *Dulce et decorum est philologiam colere: Festschrift für Dietrich Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag*. Vol. 2. Berlin: Domus Editoria Europea, 989-1000.
Krüger, Fritz (1925). *Gegenstandskultur Sanabrias und seiner Nachbargebiete: Ein Beitrag zur spanischen und portugiesischen Volkskunde*. Hamburg: Friederichsen.
Krüger, Fritz (1927). "Die nordwestiberische Volkskultur", *Wörter und Sachen* 10, 45-137.
Kühl de Mones, Ursula (coord.) (1993). *Nuevo diccionario de uruguayismos*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
Lagmanovich, David (2004). "Poesía y música en el tango argentino", en: Heinen, Valérie/ Grunwald, Susanne/ Hammerschmidt, Claudia/ Nilsson, Gunnar (coords.) *Pasajes= Passages=Passagen: homenaje a Christian Wentzlaff-Eggebert*. Sevilla: Universität zu Köln/ Universidad de Sevilla/ Universidad de Cádiz, 519-526.
Laguarda Trías, Rolando (1969) "Afronegrismos rioplatenses*". Separata del Boletín de la Real Academia Española*. Tomo XLIX, Cuaderno CLXXXVI, 27-116.
Lang, Jürgen (ed.) (2002). *Dicionário do Crioulo da Ilha de Santiago (Cabo Verde) com equivalentes de tradução em alemão e português; Wörterbuch des Kreols*

der Insel Santiago (Kapverde) in portugiesiscer Sprache, mit deutschen und portugiesischen Übersetzungsäquivalenten. Tübingen: Narr.
Lara, Silvia Hunold (2007). "Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII", en: Bastos, Cristiana/ Almeida, Miguel Vale de/ Feldman-Bianco, Bela (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso.brasileiros.* Campinas: Editora da Unicamp, 221-241.
Latour, M. D. (1935-1936). "Oorsprong en betekenis van het woord *macamba*", *West-Indische Gids* 17, 256-260.
Law, Robin (2005). "Ethnicities of enslaved Africans in the Diaspora: on the meanings of 'Mina' (again)", *History in Africa* 32, 247-267.
Laytano, Dante de (1936a). *Os africanismos do dialeto gaúcho*. Separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do rio Grande do Sul.*
Laytano, Dante de (1936b). *Os africanismos do dialeto gaucho: extraído do livro inédito: Negros sul-riograndenses.* Porto Alegre: Globo.
Lenz, Rodolfo (1928). *El papiamento: la lengua criolla de Curazao; la gramática mas sencilla*. Santiago de Chile: Barcells & Co.
Lipski, John (1994). "El español afroperuano: eslabón entre África y América", *Anuario de Lingüística Hispánica* 10, 281-315.
Lipski, John (1998a). "Panorama del lenguaje afrorrioplatense: vías de evolución fonética", *Anuario de Lingüística Hispánica* 14, 179-216.
Lipski, John (1998b). "Perspectivas sobre el español *bozal*", en: Perl, Matthias/ Schwegler, Armin (eds.). *África negra. Panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Frankfurt am Main/ Madrid: Vervuert/ Iberoamericana, 293-328.
Lira, Luciano (1981). *El Parnaso Oriental o Guirlanda Poética de la República Uruguaya.* Tomo I. Reimpresión facsimilar. Montevideo: Biblioteca Artigas.
Lockhart, Washington (1986). "La esclavitud en Soriano", *Hoy es Historia* III**:** 17.
Lohse, Rusell (2002). "Slave-trade nomenclature and African ethnicities in the Americas: evidence from early eighteenth-century Costa Rica", *Slavery and Abolition* 23: 3, 73-92.
Lopes, Nei (2003). *Novo dicionário banto do Brasil*: *contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas.
López Blanquet, Marina (1992). *Uruguayismos*. Montevideo: Monteverde.
Lusakalalu, Pedro (2001). "Language and glossonymic units: contribution to the assessment of the linguistic diversity of Angola and Namibia", *Afrikanistische Arbeitspapiere* 66, 47-65.
Löpelmann, Martin (1968). *Etymologisches Wörterbuch der baskischen Sprache: Dialekte von Labourd, Nieder-Navarra und La Soule,* 2 vols. Berlin: de Gruyter.
Macedo Soares, Antônio J. de (1954-1955 [1875-1888]). *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa.* 2 vols. Rio de Janeiro: MEC/INL.
Macedo, Joaquim Manuel de (sin fecha [1869]). *As vítimas-algozes: quadros da escravidão.* Fundação Biblioteca Nacional. <http://www.dominiopublico.gov.br /download/texto/bn000124.pdf (30/03/2012)>
Machado de Assis, Joaquim Maria (2007 [1864]). "Virginius", en: Duarte, Eduardo de Assis (org.). *Machado de Assis afro-descendente: escritos de caramujo, (antologia).* 2. ed. rev. ampl. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro: Crisálida/ Pallas.
Machado de Assis, Joaquim Maria (sin fecha [1881]). *Memórias póstumas de Brás Cubas.* Fundação Biblioteca Nacional. <http://www. dominiopublico.gov.br /download/texto/bn000167.pdf (30/03/2012)>

Machado, Juanpedro (2004). “Transformaciones del discurso de los afrouruguayos”, en: Bentancur, Arturo/ Borucki, Alex/ Frega, Ana (comps.). *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense.* Montevideo: FHCE, 85-95.

Maduro, Antoine (1953). *Ensayo pa yega na un ortografia uniforme pa nos papiamentu*. Curaçao: M.S.L. Maduro.

Maduro, Antoine (1973). *Algun anotashon mas tokante nos lenga i outro asuntonan*. Kòrsou: s/d.

Maho, Jouni (2001). “Bantu area: (towards clearing up) a mess”, *Africa & Asia* 1, 40-49.

Maho, Jouni (2009). “The online version of the New Updated Guthrie List, a referential classification of the Bantu languages” <http://goto.glocalnet.net/maho papers/nuglonline.pdf (26/01/2012)>

Maia, António da Silva (1961). *Dicionário complementar português – kimbundu – kikongo: línguas nativas do centro e do norte de Angola*. Luanda: Editorial Missões-Cucujães.

Mamigonian, Beatriz (2004). “África no Brasil: mapa de uma área em expansão”, *Topoi* 5: 9, 33-53.

Manessy, Gabriel (1997). “Langues et nations”, en: Hazaël-Massieux, Marie Christine/ Robillard, Didier (eds.). *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation.* Paris: L'Harmattan, 111-125.

Mann, Robert James (1867). “The Kaffir Race of Natal”, *Transactions of the Ethnological Society of London* 5, 277-297.

Martinez Montero, Horacio (1940). “La Esclavitud en el Uruguay”, *Revista Nacional*, 32: I, 261-273.

Martinez Montero, Horacio (1941a). “La Esclavitud en el Uruguay”, *Revista Nacional*, 41: II, 221-267.

Martinez Montero, Horacio (1941b). “La Esclavitud en el Uruguay”, *Revista Nacional*, 45: III, 396-425.

Martinez Montero, Horacio (1942). “La Esclavitud en el Uruguay”, *Revista Nacional*, 57: IV, 403-428.

Martinus [Arion], Frank (1990). “Papiamentu: the road to emancipation”, en: Fodor, István/ Hagège, Claude (eds.). *Language Refrom: History and Future; La réformes des langues: histoire et avenir; Sprachreform: Geschichte und Zukunft*, Vol. V. Hamburg: Buske, 127-149.

Martinus [Arion], Frank (1996). *The kiss of a slave: Papiamentu's West-african connection.* Tesis doctoral. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Martinus Arion, Frank (1984-1985). “The Guene Kriole of the Netherlands Antilles: its theoretical and practical consequences for better understanding Papiamento and other Portuguese-based creoles”, *Anales del Caribe* 4-5, 335-385.

Marugg, Tip (1992). *Un prinsipio pa un dikshonario eròtiko papiamentu*. Kòrsou: Scherpenheuvel.

Megenney, William (1999). *Aspectos del lenguaje afronegroide en Venezuela*. Frankfurt/ Madrid: Vervuert/ Iberoamericana.

Mello, Evaldo Cabral (2010). *O Brasil holandês (1630-1654)*. São Paulo: Penguin Classics.

Mendonça, Renato (1973 [1933]). *A influência africana no português do Brasil.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Meo Zilio, Giovanni (1963). “Genovesismos en el español rioplatense”, *Nueva revista de filología hispánica* 17: 3-4, 245-263.

Meyer-Lübke, Wilhelm (1968). *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. 4a. ed. Heidelberg: Winter.

Miller, Joseph (1976). *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola.* Oxford: Clarendon Press.
Miller, Joseph (1988). *Way of Death: merchant capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830.* Madinson: The University of Wisconsin Press.
Miller, Joseph (2001). "Central Africa During the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s", en: Heywood, Linda (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora.* Cambridge: Cambridge University Press, 21-70.
Mingas, Amélia (2000). *Interferência do kimbundo no português falado em Lwanda*. Porto: Campo das Letras.
Moliner, María (1991). *Diccionario de uso del español.* 2 vols. Madrid: Gredos.
Monegal, José (1966). *Cuentos*. Montevideo: Librería Blundi.
Monegal, José (1978). *El Tropero Macabro y otros cuentos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
Montaño, Oscar (1995). "Breve reseña del aporte africano en la formación de la población uruguaya", en: Martínez Montiel, Luz (ed.). *Presencia africana en Sudamérica.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 391-441.
Montaño, Oscar (1997). *Umkhonto. Historia del aporte negro-africano en la formación del* Uruguay. Montevideo: Rosebud.
Montaño, Oscar (2001). *Yeninyanya (Umkonto II). Historia de los afrouruguayos*, Montevideo: Mundo Afro.
Montaño, Oscar (2008a). *Historia Afro-Uruguaya.* Tomo 1. Montevideo: IMPO.
Montaño, Oscar (2008b). *Historia Afrouruguaya*. Tomo I. 2a ed. Montevideo: Mastergraf.
Montecúccolo, João Antônio Cavazzi de (1965). *Descrição história dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e indices pelo Graciano Maria de Leguzzano, introdução biobibliografica por F. Leite de Faria. 2 vols. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
Moraes Silva, Antonio (1813 [1789]). *Diccionario da lingua portugueza*. Recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia Lacerdina. <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/2 (2011-2012)>
Moreira, Zenóbia Collares (2005). *Dicionário da língua portuguesa arcaica*. Natal: Editora da UFRN.
Novo Dicionário Aurélio (2009). Versão 6.0. Dicionário eletrônico. 4a ed. Curitiba: Editora Positivo.
Obaldía, José María (2001). *El habla del pago*. Montevideo: Banda Oriental.
Oliveira, Maria Inês Côrtes de (1997). "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia", *Afro-Ásia* 19-20, 37-73.
Olivera, Tomás/ Varese, Juan (2000). *Los candombes de Reyes. Las llamadas.* Montevideo: El Galeón.
O'Neill, Henry (1882). "On the Coast Lands and Some Rivers and Ports of Mozambique", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 4:10, 595-605.
Oro, Ari Pedro (2002). "Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente", *Estudos Afro-Asiáticos* 24: 2, 345-384.
Ortiz Oderigo, Néstor (2007). *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*. Caseros: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
Ortiz, Fernando (1924). *Glosario de afronegrismos*. Habana: El Siglo XX.
Ortiz, Fernando (1990 [1924]). *Glosario de afronegrismos*. La Habana: Pensamiento Cubano.

O'Shanahan, Alfonso (1995). *Gran diccionario del habla canaria*. S/l: Centro de la Cultura Popular Canaria.
Osório, Helen (2005). "Fronteira, escravidão e pecuária: Rio Grande do Sul no período colonial", en: *Segundas jornadas de História regional comparada*. Porto Alegre: PUCRS, 1-16.
Otero, Edgardo (2004). *El origen de los nombres de los países del mundo (y de muchas islas que éstos poseen)*. 3a ed. Buenos Aires: De Los Cuatro Vientos.
Paixão Cortes, J.C. (1987). *Folclore gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural*. Porto Alegre: CEE/Corag.
Palermo, Eduardo (2005). "Vecindad, frontera y esclavitud en el norte uruguayo y sur de Brasil", en: *Memorias del simposio 'La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias'*. Montevideo: UNESCO, 90-113.
Parés, Luis Nicolau (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* Campinas: Editora da Unicamp.
Parkvall, Mikael (2000). *Out of Africa: African influences in Atlantic Creoles*. London: Battlebridge.
Parkvall, Mikael (en prensa). *Afrolex: African lexical influences in Creoles and transplanted European languages*. London: Battlebridge.
Patrocínio, José de (sin fecha [1877]). *Mota coqueiro ou pena de morte.* <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000167.pdf (30/03/2012)>
Pelfort, Jorge (1996). *Abolición de la esclavitud en el Uruguay*. Montevideo: De la Plaza.
Pereda Valdés, Ildefonso (1937). *El negro rioplatense y otros ensayos*. Montevideo: Claudio García & cía.
Pereda Valdés, Ildefonso (1938). *Línea de color.* Santiago de Chile: Ercilla.
Pereda Valdés, Ildefonso (1941). *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional.* Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública.
Pereda Valdés, Ildefonso (1965). *El negro en el Uruguay. Pasado y Presente. Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay* XXV.
Pereira, Edimilson de Almeida/ Gomes, Núbia Pereira de Magalhães (2003). *Ouro Preto da Palavra.* Narrativas de preceito do Congado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.
Perl, Matthias/ Schwegler Armin (eds.) (1998). *América negra. Panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert.
Pessi, Bruno Stelmach (coord.) (2010). *Documentos da escravidão: inventários: o escravo deixado como herança.* Porto Alegre: Companhia Rio-grandense de artes gráficas.
Petit Muñoz, Eugenio/ Narancio, Edmundo/ Traibel Nelcis, José (1947). *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideo: Talleres Gráf. 33.
Petter, Margarida Taddoni (2011). "A presença de línguas africanas na América Látina", *Lingüística* 26, 78-96.
Pinto, Edite Pimentel (1978). *O português do Brasil: textos críticos e teóricos, I (1820/1920).* Rio de Janeiro/ São Paulo: Livros Técnicos e Científicos/ Editora da Universidade de São Paulo.
Pinto, Luiz Maria da Silva (1832). *Diccionario da Lingua Brasileira.* Por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz. Na Typographia de Silva.
Porta, Eliseo Salvador (1953). *Con la raíz al sol*. Montevideo: Asir.

Porto Alegre, Apolinário (sin fecha [1872]). *O vaqueano*. <http://www. dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000037.pdf (30/03/2012)>
Porzecanski, Teresa/ Santos, Beatriz (1994). *Historias de vida: Negros en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones Populares para América Latina.
Postma, Johannes Menne (2008 [1990]). *The Dutch in the Antlantic Slave Trade 1600-1815*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
Putte, Florimon van (2003). "*Dede pikiña*, de Braziliaanse connectie en de *yaya*", *Kristòf* 12:4, 34-41.
Putte, Florimon van/ Putte-de Windt, Igma van (2006). *Dikshonario Hulandes-Papiamentu; Groot woordenboek Nederlands-Papiaments*. Zutphen: Walburg Pers.
Putte-de Windt, Igma/ Putte, Florimon van (2005). *Dikshonario Papiamentu – Hulandes; Woordenboek Papiaments – Nederlands*. Zutphen: Walburg Pers.
Rach, Gerold (1984). *Lista di deskripshon di enfermedat: anamneselijst*. Leiden: Stichting Antillaanse Medische Studenten.
Raimundo, Jacques (1933). *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença Editora.
Rama, Carlos (1967). *Los Afro-uruguayos*. Montevideo: El Siglo Ilustrado.
Rama, Carlos (1970). "The passing of the Afro-Uruguayans from Caste Society into Class Society", en: Mörner, Magnus (ed.). *Race and Class in Latin America*. New York: Columbia University Press, 28-50.
Ramos Guédez, José Marcial (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones – Alcaldía de Caracas.
Real Academia Española (2001). *Diccionario de lengua española* [en línea]. 22ª ed. Madrid: Real Academia Española. <http://www.rae.es (2011-2012)>
Real Academia Española. (NTLL) [en línea]. Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. <http://www.rae.es (2011-2012)>
Real Academia Española. Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <http://www.rae.es (2011-2012)>
Real Academia Española. Banco de datos (CREA) [en línea]. Corpus de referencia del español actual. <http://www.rae.es (2011-2012)>
Reali, Laura (1999). *La Voz de los Historiadores. Aníbal Barrios Pintos*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Reis, João José/ Mamigonian Beatriz (2004). "Nagô and Mina: The Yoruba Diaspora in Brazil", en: Falola, Toyin/ Childs, Matt (eds.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 77-110.
Ribeiro, Ana (1991). *Historia e historiadores nacionales (1940-1990). Del ensayo sociológico a la historia de las mentalidades*. Montevideo: Ediciones de la Plaza.
Ribeiro, Julio (1999 [1888]). *A Carne*. São Paulo: Martin Claret. <http://www. dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000148.pdf (30/03/2012)>
Richard, Renaud (ed.) (1997). *Diccionario de Hispanoamericanismos no recogidos por la Real Academia: formas, homónimos, polisémicas y otras derivaciones morfosemánticas*. Madrid: Cátedra.
Rodney, Walter (1969). "Upper Guinea and the significance of the origins of Africans enslaved in the New World", *The Journal of Negro History* 54: 4, 327-345.
Rodríguez Monegal, Emir (1964a). "Prólogo", en: Acevedo Díaz, Eduardo. *Nativa*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 53. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, VII-XLVIII.

Rodríguez Monegal, Emir (1964b). “Prólogo”, en: Acevedo Díaz, Eduardo. *Grito de Gloria*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 54. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, VII-XXXIX.
Rodríguez Monegal, Emir (1965). “Prólogo”, en: Acevedo Díaz, Eduardo. *Lanza y Sable*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, 63. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, VII-XLIV.
Rodríguez, Adolfo Enrique [en línea]. *Diccionario lunfardo*. *Lexicón*. <http://www.todotango.com/spanish/biblioteca/lexicon/intro.asp (10/06/2012)>
Rodríguez, Romero Jorge (2003). *Racismo y derechos humanos en Uruguay.* Montevideo: Ediciones Étnicas.
Rodríguez, Romero Jorge (2006) *Mbundo. Malungo a mundele. Historia del movimiento afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo.* Montevideo: Rosebud.
Romano, Eduardo (1983). *Sobre poesía popular argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
Rosalia, Rene Vincente (1997). *Represhon di kultura: e lucha di tambú*. Kòrsou: Instituto Stripan.
Rosell, Avenir (1978). “El ‘diccionario’ de los Bermúdez”, *Boletín de la Academia Nacional de Letras*, Segunda época VI, 13-38.
Rossi, Vicente (2001 [1926]). *Cosas de negros.* Buenos Aires: Taurus.
Rougé, Jean-Louis (2004). *Dictionnaire étymologique des créoles portugais d'Afrique*. Paris: Karthala.
Ruiz, Rosa (1993). “El aporte de la Cultura Negra en el Departamento de Cerro Largo”, *Hoy es Historia* X: 55.
Sala de Tourón, Lucía/ De La Torre, Nelson/ Rodriguez, Juan (1968). *Estructura económico-social de la colonia*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
Santamaria, Francisco (1942). *Diccionario general de americanismos.* 3 vols. Méjico: Pedro Robredo.
Santos Morillo, Antonio (2010). *¿Quién te lo vezó a decir? El habla de negro en la literatura del XVI, imitación de una realidad lingüística*. Tomo I-II. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.
Saraiva, Francisco de San Luiz (1966 (1886]). *Glossario de vocabulos portuguezes derivados das línguas orientaes e africanas, excepto a arabe*. Amsterdam: Oriental Press.
Sasturain, Juan (1997). “Homero Expósito: el letrista del cuarenta”, en: Benarós, León/ Martini Real, Juan Carlos/ Manuel Pampín (dirs.). *La historia del tango*. *Los poetas (3).* Volumen 19. Buenos Aires: Corregidor, 3710-3757.
Schaeder, Burkhard (2003). “Neuerlicher Versuch einer theoretischen und methodischen Grundlegung der Internationalismen-Forschung”, en: Braun, Peter/ Schaeder, Burkhard/ Volmert, Johannes (eds.). *Internationalismen II: Studien zur interlingualen Lexikologie und Lexikographie*. Tübingen: Niemeyer, 71-107.
Schávelzon, Daniel (2003). *Buenos Aires negra.* Buenos Aires: Emecé.
Scherer, Jovani de Souza (2008). *Experiências de busca da liberdade: alforria e comunidade africana em Rio Grande.* Tesis de Maestría, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
Schmitt-Brandt, Robert (1998). *Einführung in die Indogermanistik*. Tübingen; Basel: Francke.
Schwegler, Armin (1996). *“Chi ma kongo”: lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia).* 2 vols. Frankfurt am Main: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana.
Scuro, Lucía (coord.) (2008). *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay.* Montevideo: PNUD.

Segovia, Lisandro (1911). *Diccionario de argentinismos, neologismos y barbarismos, con un apéndice sobre voces extranjeras interesantes.* Buenos Aires: Imprenta Coni Hermanos.
Sela, Eneida Maria Mercadante (2008). *Modos de ser, modos de ver.* Campinas: Editora da Unicamp.
Serebrenick, Salomão (1964). "Apêndice sôbre a História dos Judeus no Brasil", en: Roth, Cecil. *Pequena história do povo judeu, 1492-1962*. Vol. 3. São Paulo: Fundação Fritz Pinkuss/ Congregação Israelita Paulista, 283-313.
Serra, Joaquim (1872). *A capangada: paródia muito séria*. Rio de Janeiro: Typografia da Reforma.
Silva Neto, Serafim (1963 [1950]). *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: INL/MEC.
Silveira, Renato da (2008). "Nação Africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos", *Afro-Ásia* 38, 245-301.
Skutnabb-Kangas, Tove (2000). *Linguistic genocide in education – or worldwide diversity and human rights?* Mahwah, New Jersey: Erlbaum.
Slenes, Robert (1995). "Malungu, Ngoma Vem!: África Encoberta e Descoberta no Brasil", *Cadernos do Museu da Escravatura* 1, 1-24.
Soares, Mariza de Carvalho (2004). "From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the Mina nation in Rio de Janeiro", en: Falola, Toyin/ Childs Matt D. (eds.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 231-247.
Sopena, Ramon (ed.) (1998). *Americanismos: diccionario ilustrado*. Barcelona: Ramon Sopena.
Suárez Peña, Lino (1933). *La raza negra en el Uruguay*. *Novela histórica de su paso por la esclavitud.* Montevideo: Moderna.
Sutton, John (1979). "Towards a Less Orthodox History of Hausaland", *The Journal of African History* 20: 2, 179-201.
Taunay, Visconde de (1991 [1872]). *Inocência*. São Paulo: Ática. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv00303a.pdf (30/03/2012)>
Tavares, Joaquim F. Santos/ Corbeil, Jean-Claude/ Archambault, Ariane (1999). *Dicionário visual Verbo: português – francês – inglês*. 2a. ed. Lisboa: Verbo.
Tejera, María J. (1983-1993). *Diccionario de venezolanismos*. 3 vols. Caracas: Academia Venezolana de La Lengua/ Universidad Central de Venezuela.
Thornton, John (1998 [1992]). *African and Africans in the making of the Atlantic World.* 2a ed. aumentada. New York: Cambridge University Press.
Tourneux, Henry/ Barbotin (1990). *Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante) suivi d'un index français – créole*. Paris: Karthala; A.C.C.T.
Triana y Antorveza, Humberto (2001). *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV a XIX).* Tomo II: A-C. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
UNESCO (2005). *Memorias del Simposio La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias.* Montevideo: UNESCO.
Varsi de López, Brenda (1967). *Lenguaje fronterizo en obras de autores uruguayos. Eliseo Salvador Porta (Artigas), Agustín Ramón Bisio (Rivera), José Monegal (Cerro Largo).* Montevideo: Nordan Comunidad.
Vedder, Paul/ Koock Hetty (2001). "Papiamentu", en: Extra, Ruus/ Ruiter, Jan Jaap de (eds.). *Babylon aan de Noordzee: nieuwe talen en Nederland*. Amsterdam: Bulaaq, 175-191.
Vidart, Daniel (2007 [1967]). *El Tango y su mundo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Vilariño, Idea (1965). *Las letras de tango. La forma, temas y motivos*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
Vilariño, Idea (1997). "El tango cantado", *Texto Crítico* 3: 6, 37-48.
Villar, Mauro de Salles (1989). *Dicionário contrastivo-luso-brasileiro:alguns lusismos, brasileirismos, regionalismos, expressões idiomáticas, ortografias, ortoépias, particularidades gramaticais, regenciais, fonêmicas, toponímia e outras particularidades confrontados ou explicados*. Rio de Janeiro: Guanabara.
Vink, Wieke (2010). *Creole Jews*: *Negotiating community in colonial Suriname*. Leiden: KITLV Press.
Visca, Arturo Sergio (2001a). "Eduardo Acevedo Díaz", en: Oreggioni, Alberto (dir.). *Nuevo Diccionario de Literatura Uruguaya.* Tomo I. Montevideo: Banda Oriental, 11-14.
Visca, Arturo Sergio (2001b) "Ildefonso Pereda Valdés", en: Oreggioni, Alberto (dir.). *Nuevo Diccionario de Literatura Uruguaya*. Tomo II. Montevideo: Banda Oriental, 141-143.
Vocabulário sul-rio-grandense (1964 [1852, 1898, 1926, 1935]). (Reúne quatro obras em um único dicionário de vocábulos rio-grandenses). Rio de Janeiro/ Porto Alegre/ São Paulo: Editora Globo.
Voyages Database (2009). *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database.* <http://www.slavevoyages.org (10/02/2012)>
Wartburg, Walther von (1971 [1946]). *Évolution et structure de la langue française*. 10a ed. Berne: Francke.
Weiszflog, Walter (ed.) (2006). *Michaelis: moderno dicionário inglês; inglês – português; português – inglês.* 2a ed. São Paulo Melhoramentos.
Williams, John Hoyt (1987). "Observations on Blacks and Bondage in Uruguay, 1800-1836", *The Americas* 43: 4, 411-427.
Witkowski, Teodolius (1995). "Probleme der Terminologie", en: Eichler, Ernst/ Burkhardt, Armin/ Ungeheuer, Gerold/ Wiegand, Herbert Ernst/ Steger, Hugo/ Brinker, Klaus (eds.). *Namenforschung: ein internationales Handbuch zur Onomastik*. Berlin/ New York: de Gruyter, 288-294.
Wood, Richard (1974). "Pan-Caribbean Lexicon", *American Speech* 49: 1/2, 137-142.
Wright, Donald (1999). "'What do you mean there were no tribes in Africa?': Thoughts on boundaries – and related matters – in precolonial Africa", *History in Africa* 26, 409-426.
Zgusta, Ladislav (1996). "Names and their studies", en: Eichler, Ernst/ Burkhardt, Armin/ Ungeheuer, Gerold/ Wiegand, Herbert Ernst/ Steger, Hugo/ Brinker, Klaus (eds.). *Namenforschung: ein internationales Handbuch zur Onomastik*. Berlin/ New York: de Gruyter, 1876-1890.
Zubillaga, Carlos (2002). *Historia e Historiadores en el Uruguay del Siglo XIX*. Montevideo: Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Zum Felde, Alberto (1941). *Proceso intelectual del Uruguay*. Montevideo: Claridad.

Anexo: africanismos de Pereda Valdés (1937, 1965) y Laguarda Trías (1969)

"Vocabulario de palabras de origen africano en el habla rioplatense" Pereda Valdés (1937: 72-78):

bombo
batuque
bujía
bunda
bundo
cabinda
cachimbo
cachumba
cachimba
congo
conga
catanga
cacunda
corcunda
carimba
catinga
cafre
catonga
cafúa
calunga
candombe
candombero
candonga
canga
capiango
dengue
malambo
mandinga
marimba
matungo
milonga
mozambique
mucama
muleque
papagayo
quibebe
quilombo
quitanda
tarimba
zebra
zambomba

***Listado de palabras consignadas por Pereda Valdés como de origen africano* (1965: 181-185):**

bombo	canga
tuque	capiango
bujia	dengue
bunda	luandas
benguelas	minas
cabindas	mandinga
cachimbo	mandingas
cachumba	marimba
cachimba	matungo
congos	malambo
conga	mondongo
catanga	manganga
carcunda	milonga
carimbo	magines
catinga	mozambiques
cafre	mucama
cafua	moleque
candombe	quibebe
candombero	quilombo
candonga	quitanda

Listado de vocablos que aparecen en Laguarda Trías (1969: 32-37) como falsos afronegrismos o afronegrismos espurios:

bombo	catinga
bujía	cebra
cafúa	malambo
canga	papagayo
catanga	zambomba

Listado de vocablos que aparecen en Laguarda Trías (1969: 37-45) como negrismos rioplatenses:

bozal
escobero
gramillero
moreno, na
mota
motoso, as
ño, ña
tío, tía

Listado de vocablos que aparecen en Laguarda Trías (1969: 45-100) como auténticos afronegrismos rioplatenses:

banana
banguela o
benguela
¿banjo o
banyo?
batuque
bombear
(bombero)
bubango
cabinda
cacimba
(casimba,
cachimba)
cacunda
cachimbo, -ba
calenda
calengo
calunga
camunda
candombe
canyuengue
capanga
capiango
carimbo
casanche
conga
congo
curimba
fulo,-la
lubolo
macota
malungo
mandinga
marimba
marixa o machicha
masagaya
menguengue
milonga
mucama
muleque
muyinga (muchinga,
munyinga y muyinga)
ondú
quibebe
quilombo
quitanda (quitandero)
yimbo

ROMANICA STOCKHOLMIENSIA
Série publiée par l'Université de Stockholm
Éditeurs : Gunnel Engwall, Lars Fant et Jane Nystedt
Pour toute demande s'adresser a une librairie internationale ou directement à
la bibliothèque de l'Université de Stockholm
SE-106 91 Stockholm
Site internet : www.sub.su.se
Courriel : acta@sub.su.se

1. *Bertil Maler* : Orto do Esposo. III, Stockholm 1964. 161 pages.
2. *Gösta Andersson* : Arte e teoria. Studi sulla poetica del giovane Luigi Pirandello. Stockholm 1966. 250 pages.
3. *Carl-Olof Gierow* : Documentation – évocation. Le climat littéraire et théâtral en France des années 1880 et ≪ Mademoiselle Julie ≫ de Strindberg. Stockholm 1967. 234 + 16 pages.
4. *Åke Gräfström* : Étude sur la morphologie des plus anciennes chartes languedociennes. Stockholm 1968. 185 pages.
5. *Ingemar Boström* : La morfosintassi dei pronomi personali soggetti della terza persona in italiano e in fiorentino. Stockholm 1972. 182 pages.
6. *Bertil Maler* : A Biblia na *Consolacam* de Samuel Usque (1553). Stockholm 1974. 107 pages.
7. *Bertil Maler* : Ett gammalt spanskt skådespel om drottning Kristina och Karl X Gustav. Francisco Bances Candamo, Kärlekens belöning (Quién es quien premia al amor?). Stockholm 1977. 175 pages.
8. *Gustaf Holmér* : Le Débat du Faucon et du Levrier. Stockholm 1978. 62 pages.
9. *Karl Johan Danell* : Remarques sur la construction dite causative. Faire (*laisser, voir, entendre, sentir*) + Infinitif. Stockholm 1979. 123 pages.
10. *Inge Bartning* : Remarques sur la syntaxe et la sémantique des pseudoadjectifs dénominaux en francais. Stockholm 1980. 176 pages.
11. *Ingemar Boström* : Anonimo Meridionale. Due libri di cucina. Stockholm 1985. 136 pages.
12. *Magnus Röhl* : Ur den svenska trecentobildens historia. Två studier rörande framför allt Dante, Divina commedia och Inferno V. Stockholm 1986. 114 pages.

13. *Jane Nystedt* : Michele Savonarola : Libreto de tutte le cosse che se magnano, un'opera di dietetica del sec. XV. Stockholm 1987. 332 pages.
14. *Jane Nystedt* : Le opere di Primo Levi viste al computer. Osservazioni stilolinguistiche. Stockholm 1993. 80 pages.
15. *Gunnel Engwall (éd.)* : Strindberg et la France. Douze essais. Stockholm 1994. 114 pages.
16. *Lars-Erik Wiberg* : Le passé simple. Son emploi dans le discours journalistique. Stockholm 1995. 254 pages.
17. *Jan Heidner* : Carl Reinhold Berch, Lettres parisiennes, adressées à ses amis (1740–1746), publiées et annotées par J. Heidner. Stockholm 1997. 183 pages.
18. *Luminiţa Beiu-Paladi* : Generi del romanzo italiano contemporaneo. Stockholm 1998. 203 pages.
19. *Jane Nystedt (éd.)* : XIV Skandinaviska Romanistkongressen. Stockholm 10–15 augusti 1999. Stockholm 2000. CD-ROM.
20. *Inge Bartning, Johan Falk, Lars Fant, Mats Forsgren, Ritva Maria Jacobsson, Jane Nystedt (éds)* : Mélanges publiés en hommage a Gunnel Engwall. Stockholm 2002. CD-ROM.
21. *Anders Bengtsson* : La Vie de sainte Geneviève. Cinq versions en prose des XIVe et XVe siècles. Stockholm 2006. 292 pages.
22. *Camilla Bardel, Jane Nystedt (éds)* : Progetto dizionario italiano svedese. Atti del primo colloquio. Stoccolma 10–12 febbraio 2005. Stockholm 2006. 166 pages.
23. *Gunnel Engwall (éd.)* : Construction, acquisition et communication. Études linguistiques de discours contemporains. Stockholm 2006. 299 pages.
24. *Mathias Broth, Mats Forsgren, Coco Norén, Francoise Sullet-Nylander (éds)* : Le francais parlé des medias. Actes du colloque de Stockholm 8–12 juin 2005. 750 pages.
25. *Daniel Chartier, Maria Walecka-Garbalińska (éds)* : Couleurs et lumières du Nord. Actes du colloque international en littérature, cinéma, arts plastiques et visuels. Stockholm 20–23 avril 2006. 451 pages.
26. *Lars Fant, Ferrán Ferrando Melia, Johan Falk, Maria Bernal (eds.)* : Actas del II Congreso de Hispanistas y Lusitanistas Nórdicos / Actas do II Congresso de Hispanistas e Lusitanistas Nórdicos. Estocolmo 25-27 de octubre de 2007. 559 páginas.
27. *Maria Bernal, Nieves Hernández Flores (eds.) :* Estudios sobre lengua, sociedad y cultura en homenaje a Diana Bravo. Estocolmo 2009 [printed edition 2010]. 222 páginas.
28. *Igor Tchehoff (éd.). con la collaborazione di / en collaboration avec Camilla Bardel, Jane Nystedt, Cecilia Schwartz, Maria Wal-*

ecka-Garbalińska: Omaggio a / Hommage a Luminiţa Beiu-Paladi. Stockholm 2011. 266 pages.

29. *Margareta Östman* : Glanures servant de suite à *Au Champ d'Apollon. Écrits d'expression francaise produits en Suède (1550–2006)*. Étude sociologique (*med förord och sammanfattning på svenska*), et biographique. Stockholm 2012. 324 pages.
30. *Laura Álvarez López, Magdalena Coll (eds.)* : Una historia sin fronteras: léxico de origen africano en Uruguay y Brasil. Stockholm 2012. 209 páginas.

Orders for single volumes should be addressed to any international bookseller or directly to the distributor:
Stockholm University Library
SE-106 91 Stockholm
Web page: www.sub.su.se
E-mail: acta@sub.su.se

ACTA UNIVERSITATIS STOCKHOLMIENSIS

Corpus Troporum
Romanica Stockholmiensia
Stockholm Cinema Studies
Stockholm Economic Studies. Pamphlet Series
Stockholm Oriental Studies
Stockholm Slavic Studies
Stockholm Studies in Baltic Languages
Stockholm Studies in Classical Archaeology
Stockholm Studies in Comparative Religion
Stockholm Studies in Economic History
Stockholm Studies in Educational Psychology
Stockholm Studies in English
Stockholm Studies in Ethnology
Stockholm Studies in Film History
Stockholm Studies in History
Stockholm Studies in History of Art
Stockholm Studies in History of Literature
Stockholm Studies in Human Geography
Stockholm Studies in Linguistics
Stockholm Studies in Modern Philology. N.S.
Stockholm Studies in Musicology
Stockholm Studies in Philosophy
Stockholm Studies in Psychology
Stockholm Studies in Russian Literature
Stockholm Studies in Scandinavian Philology. N.S.
Stockholm Studies in Social Anthropology N.S.
Stockholm Studies in Sociology. N.S.
Stockholm Studies in Statistics
Stockholm Studies in the History of Ideas
Stockholm Theatre Studies
Stockholmer Germanistische Forschungen
Studia Baltica Stockholmiensia
Studia Fennica Stockholmiensia
Studia Graeca Stockholmiensia. Series Graeca
Studia Graeca Stockholmiensia. Series Neohellenica
Studia Juridica Stockholmiensia
Studia Latina Stockholmiensia
Studies in North-European Archaeology

View publication stats